

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

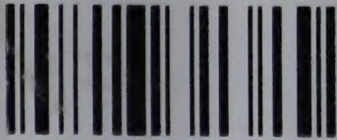
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ

ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ವಿಷಯ : ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ - ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

2005



ಸಂ.ಸಂ.ಕ.ಅಗಿದೆ.

172





ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ವಿಭಾಗ :

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಷಯ

"ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ - ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ"

ಸಂಶೋಧಕರು :

ಎಸ್.ನಟರಾಜು

ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕ

ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು,

ಕೊರಟಗೆರೆ, ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು :

ಡಾ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ.

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ,

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು

..2

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಅಧ್ಯಾಯ– ಒಂದು

ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾದ ಶೂನ್ಯತೆಯು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲಿ) ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪರಿಶೀಲನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಂತಹ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಭೆಯೊಂದು ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ರೀತಿಯ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾದುದು.

ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ:

ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ಮಂಡಿಸಿದವನು ನಾಗಾರ್ಜುನ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವ ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಟಿಬೆಟಿಯನ್, ಚೈನೀ, ಜಪಾನೀ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೊಡನೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅದರ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವದ ಆಚಾರ್ಯನೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಕೊಡುವುದೇ ಈ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ. ಶೂನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಆಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದು ಯುಕ್ತ.

೧. 'ವ್ಯವಹಾರ' ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಶೂನ್ಯತೆಯು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿ–ಸ್ವಭಾವವನ್ನು, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು, ಉಪಾದಾಯ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಯನ್ನು (ಅಂದರೆ ವಸ್ತುವೊಂದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸದಿರುವುದು) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಪರಾವಲಂಬಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಜ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಅಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು (ಅಚಿಂತ್ಯ), ಅಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು (non phenomenal) ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಲೋಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿವಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಮತ್ತು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾದ ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದವನ್ನು ಅಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವು ಇರುವಂತೆಯೇ (ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ) ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೪. ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು, ಪಾರಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವಾದ ಉಪಾಯ ಅಥವಾ ಕೌಶಲವನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಸಹಜ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ 'ತಣಿದ ಸ್ಥಿತಿ' (ವಚನಕಾರರು ಅದನ್ನು ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ)ಯನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.೧ ಇದು ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲ ; ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕ ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಕರುಣೆ ಮೈತ್ರಿಯಿಂದ ಕಾಣಬಲ್ಲ ಬಯಲು. ಕರುಣೆ ಮೈತ್ರಿ ಎನ್ನುವುದು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಸ್ವಾಯವಾದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಮನೋಲಕ್ಷಣ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ, ದರ್ಶನಗಳೂ, ಪಂಥಗಳೂ ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನೂ ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭಾಷಿಕ ವಿವರಣೆಯೇ ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ'. ಬುದ್ಧನು ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಸರ್ವ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುವ ಸದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಬೋಧಿಸಿದ ಗೌತಮನಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ". ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದೆ 'ಅನುಕಂಪ'ವಿರಲು ಕಾರಣವಿದೆ.' ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ದು:ಖದ ಕಾರಣ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮರೆವು ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದೆ; ಪರಾವಲಂಬಿಯಾದುದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು, ಪ್ರತ್ಯಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದನ್ನು (conditioned) ಸ್ವಭಾವಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ತನ್ನನ್ನೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾತೃ ಎದುರಿನ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲೋಕವು ತಾನು-ಇದಿರು ಎಂದು ಇಬ್ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು-ರೂಪಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಾಮ ಪ್ರದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು-ಪ್ರಪಂಚದ ನಡುವಿನ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಮುರಿದು ಬಿದ್ದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಆರೋಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಲೋಕದ ನಿಜ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮರೆವು ಮತ್ತು ದು:ಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಮರೆವಿನಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ದು:ಖವನ್ನು, ಅರಿವಿನಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಮರೆವಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ, ಯಾವುದಾದರೂಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದುದೇ ಕಾರಣವೆಂಬ ಅರಿವು ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ತುದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಮರೆವನ್ನು, ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎರಡೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗಳೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತು ಅಥವಾ 'ಸತ್ತು' ಎಂಬುದು ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ 'ಶೂನ್ಯತೆ' ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಕರೆದರು. ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವುವರಲ್ಲಿಯೂ 'ಸ್ವ-ಭಾವ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿ ಅದನ್ನು 'ಸ್ವ-ಭಾವ ಶೂನ್ಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅಂದರೆ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯನಿರ್ಮಿತ (conditioned) ವಸ್ತು ಲೋಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ ವಸ್ತು ಲೋಕವನ್ನು, ಶಾಶ್ವತ ಶುದ್ಧ ಲೋಕವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಲೋಕವನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೋಕದ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಶಾಶ್ವತ ಉಚ್ಛೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ ಉಳಿಯುವುದು ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ. ಇದರ ವಿವರಣೆ, ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ, ಉಚ್ಛೇದವಲ್ಲದ ಲೋಕ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ (dependent origination) ತತ್ವದ ಮೂಲಕ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಸ್ತ ಲೋಕವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮ್ಮನ್ನು ಲೋಕದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಲೋಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಕ್ಷಣ ನಾನೆಂಬ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವ ಮರೆವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧ ಅನುಕಂಪದ ಹೊರತಾಗಿ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯಾದ ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕರುಣಾ ಮೈತ್ರಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅರಿವು ದು:ಖದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ವಿಧಾನ, ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳು:

'ಸಂಶೋಧನೆ' ಎಂಬ ಪದ ಈಗ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದ 'ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಅನುಮಾನಿಸಿ ಈಗ ಅದರಿಂದ ದೂರ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಶೋಧನೆಯ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಈಗ ರಚನೆ, ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಬಂದು ಕೂತಿವೆ. ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇದೀಗ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿಸ್ತರಣೆ ಪಡೆದ ಹಾಗೆ ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪದ-ಅರ್ಥ, ಸೂಚಕ-ಸೂಚಿತ, ನಿಯತ-ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದವು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ.

೨. ಕಾಲ-ದೇಶಾತೀತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತಿದ್ದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಲ-ದೇಶಗಳ ವಶಕ್ಕೊಪ್ಪಿಸಿದಾಗ ಸತ್ಯದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಉಳಿಯದಾಯಿತು.

೩. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾತೃವು ಮೂರನೆಯ ಆಯಾಮವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು, ಸತ್ಯವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು.

೪. ವಿಶೇಷ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯು ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು.

೫. ನಿರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು, ಇದುವರೆಗೆ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬಂಧಿತವಾಗಿದ್ದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದವು.

೬. ಎಡಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಭೌತವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಮೋನಿಸಮ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೂರಲಿಸಮ್‌ಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪ್ಲೂರಲಿಸಮ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವನ್ನೊದಗಿಸಿದವು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ವಿಷಯದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಮೂಡಿವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ನಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಮೆಟೀರಿಯಲಿಸಮ್ ಮತ್ತು ಎಕ್ಸಿಸ್ಟೆನ್ಷಿಯಲಿಸಮ್‌ಗಳು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಿವೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಅಥವ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಒದಗಿ ಬರಲಾರವು. ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು (ಸಮ್ಯಕ್ ದೃಷ್ಟಿ) ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವದ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂತಹ ದೃಷ್ಟಿವಾದದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಅದು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು ಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ಸಮ್ಯಕ್ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ತಾನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಹೊಸದೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪದೇಶಿತವಾದ ಮಹಾನಿದಾನಸುತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಾಸ್ತವದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳನ್ನು ಆಚೆಗೆ ಸರಿಸಿ ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಮತ್ತಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿವಾದವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತಗೊಳ್ಳದಂತೆ ಅದರ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ. ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು 'ಒಂದಕ್ಕೆ–ಒಂದು' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರಾಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಂದರೆ 'ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಇದು ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನ್ಯೂಟೋನಿಯನ್ ವಾದವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಾಸ್ತವ ಕೂಟವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ, ಪ್ರತಿ ಘಟನೆಯೂ ಹಿಂದಿನ ಘಟನೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಇದು ಉಂಟಾಗದು. ಅದು ಘಟಿಸಿದುದರಿಂದ ಇದು ಘಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವತ್ತೂ ಚಲನಶೀಲವಾದ, ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವ ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆಂಬ ಆದಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲೀ, ಫಲವೆಂಬ ಅಂತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲೀ ಉಂಟಾಗದು. ಯಾವುದನ್ನೂ ಸ್ಥಗಿತ ಹಂತವನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಲು, ಗ್ರಹಿಸಲು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೆಟಫಿಸಿಕಲ್ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಗವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿರುವ ಕಾರಣ–ಮೀಮಾಂಸೆಗಾಗಲೀ, ಫಲ ಮೀಮಾಂಸೆಗಾಗಲಿ

(ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆ) ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸದಾ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವುದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಫಲದ ನೆರಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸೀತು.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಣೆಯು ದುಃಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅನ್ವಯದೊಡನೆ ಇದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಯನ ವಿಧಾನವು ಖಚಿತ ರೂಪ ಪಡೆದಿದೆ. ಜೀವಿಯ ದುಃಖದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜೀವಿಯೊಂದು ಅನುಭವಿಸುವ ದುಃಖ ಅದರ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅನುಭವವೊಂದು ಆನಂದದಾಯಕವಾದಾಗಲೂ, ಸಂಕಟದಾಯಕವಾದಾಗಲೂ ಅದು ದುಃಖವೇ. ಆನಂದದಾಯಕವಾದುದು ನಿರಂತರವಾಗ-ದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ದುಃಖ, ಸಂಕಟದಾಯಕವಾದುದು ದೂರಾಗದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ದುಃಖ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯು ಹೀಗಿದೆ : ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ ಉಂಟಾದಾಗಲೂ ಫಲರೂಪಿಯಾಗ 'ಪರಿಣಾಮ'ವು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ತಲುಪದೆ ಸದಾ 'ತಲ್ಲಣ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಜೀವಿಗಳು ಆನಂದ / ಸಂಕಟ ಎಂಬ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ) ಈ ತಲ್ಲಣವೇ ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಅದು ತಲುಪಬಯಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಶುದ್ಧಾಂಗ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಾಂಗ ಸತ್ಯವೊಂದರ ಶೋಧನೆಯಾಗಲೀ, ಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಲೀ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ ಗೃಹೀತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಉತ್ತರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಮೌನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೋ ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೋ ಕುರಿತವುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದು ಲಘುವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ನೀನು ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಡಿಯುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದೀಯಾ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಹಂತದ್ದು. ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧತೆ ಸ್ತಬ್ದವಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ 'ಶಾಂತತೆ'ಯನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ನಿರ್ವಾಣದ ಸ್ಥಿತಿ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ 'ಪ್ರಜ್ಞೆಯು' ಅವತರಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರಿವಿನ ನಿರ್ಮಾಣ. (ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಇದನ್ನು 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ'ಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ) ನಿತ್ಯದ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧತೆಗೆ ಈಡು ಮಾಡಿ ಭವದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಿ 'ಶೂನ್ಯ'ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶಮಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ನಿರ್ವಾಣ. ಆದರೆ ಈ ಶಮಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಹಂತ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ

ಸಾಧಕನೂ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಸರ್ವವೂ ಶಮಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆಯಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿವರಣೆಯ ಅರ್ಧಾವರಣವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಇನ್ನರ್ಧಾವರಣವಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದು ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ ದು:ಖಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಹಿತಾಸಕ್ತ ಕೇಂದ್ರವೊಂದರ ಪರವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ವಶೀಲಿಯೇ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಲೋಕವಿವರಣೆಯನ್ನು ದು:ಖ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ದು:ಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿದರು. ಅದು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು.

ಲೋಕವೊಂದು ಬೃಹತ್ ಜಾಲ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಜಾಲದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವೆಂದಾಗಲೀ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದಾಗಲೀ ಗ್ರಹಿಸಲುಬಾರದು. 'ಹಂತ'ವೆಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಾವು ನೀಡುವ ನಾಮವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದುದು. ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರದು. ಇಂತಹ ಸರಣಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನುಡಿಯಬಹುದೇನೋ, ಆದರೆ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟವೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆ ಪದೇ ಪದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಜಾಡಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸನ್ನು, ಅದರ ಹಠವನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಬೌದ್ಧರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಅನೇಕ ಉಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಉಪಾಯವಾಗಿದೆ.

ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿ 'ಸತ್ತು-ರಹಿತ' ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ವಸ್ತುಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಅವಲಂಬೀ ಪ್ರಪಂಚ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಹಾಗಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವಸ್ತು-ಅದು ಏನು? ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಅದು 'ಏನೇನಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನವೇ 'ವಸ್ತು' ಏನೇನಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ ;

ಅನಿರೋಧಮನುತ್ಪಾದಮನುಚ್ಛೇದಮಶಾಶ್ವತಂ।
ಅನೇಕಾರ್ಥಮನಾನಾರ್ಥಮನಾಗಮಮನಿರ್ಗಮಂ।
ಯ: ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದಂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಿವಂ।
ದೇಶಯಾಮಾಸ ಸಂಬುದ್ಧಸ್ತಂ ವಂದೇ ವಂದತಾಂವರಂ॥

ಅನಿರೋಧಂ	–	ಯಾವುದರ ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವುಂಟೇ ಹೊರತು, ಅಂತ್ಯವೆಂಬ ಹಂತವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.
ಅನುತ್ಪಾದಂ	–	ಯಾವುದೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಯಾವುದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು 'ಕಾರಣ'ವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
ಅನುಚ್ಛೇದಂ	–	ಯಾವುದೂ ಉಚ್ಛೇದಗೊಳ್ಳದು. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ವಿನಾಶವೆಂಬುದಿಲ್ಲ.
ಅಶಾಶ್ವತಂ	–	ಯಾವುದೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ.
ಅನೇಕಾರ್ಥಂ	–	ಯಾವುದರ ಏಕತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿ ಒಂದನ್ನಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
ಅನನಾರ್ಥಂ	–	ಯಾವುದರ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿ ಅನೇಕವಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
ಅನಾಗಮಂ	–	ಹೊಸದೊಂದರ ಆಗಮನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
ಅನಿರ್ಗಮಂ	–	ಯಾವುದರ ನಿರ್ಗಮನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿನ ಎಂಟು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗದೆ, ಪರಾವಲಂಬಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವೆಂದರೆ ಮೊದಲು 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಉಂಟಾಗಿಸಬೇಕು. ನಂತರ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ವಿವರಣೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನೇ ಕಾರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಶೋಧನೆಯು ಕಾರಣ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ದೇಶ, ಕಾಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು–ಎಂಬ ವೈಧಾನಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇದು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೂ ವಸ್ತು ಉಂಟಾಗಲು ಸ್ವ–ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರ–ಕಾರಣ ಎರಡನ್ನೂ

ನಿರಾಕರಿಸಿದುದರಿಂದಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧವೂ ಸಹ ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧವಾಗದ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತ (ಬಯಲು)

ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ವರೂಪ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ :

ನಡೆದರೆ ಎಡೆಗಟ್ಟ ನಡೆಯ ನಡೆವುದಯ್ಯ
ನುಡಿದರೆ ಪಡಿಗೆಟ್ಟ ನುಡಿಯ ನುಡಿವುದಯ್ಯ
ಮಾಡಿದರೆ ಮರಸುಗೆಟ್ಟ ಮಾಟವ ಮಾಡುವುದಯ್ಯ
ಕೂಡಿದರೆ ಕುರುಹುಗೆಟ್ಟ ಕೂಟವ ಕೂಡುವುದಯ್ಯ
ಗುಹೇಶ್ವರಾ ನಿಮ್ಮ ಶರಣನ ನಿಜಪಥವಿದಯ್ಯ.

ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವೇ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಅರಿವ 'ಪಥ'ದ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ತಕರಾರಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಮುನಿಸು ಇದೆ. ಆದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ದ್ರವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಪರಂಪರೆಯದ್ದೇ. ಅಲ್ಲಮ-ಪ್ರತಿಭೆ ಲೋಕವನ್ನು ಎದುರಾಗುವ, ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ಇತರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳೊಡನೆ ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ ಭಿನ್ನ. ನಡೆ, ನುಡಿ, ಮಾಟ, ಕೂಟಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಈಡಾಡಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾತು ಪಡಿಗೆಡುವುದೆಂದರೆ ಅದ್ಭುತ ರೂಪಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಅಳೆದು ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಯತಗೊಳಿಸುವ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅವನು ಒಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುವ ಅವನ ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಭೆ, ಅದು ನೀಡುವ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲೂ ಆಗದಷ್ಟು ಪ್ರಖರವಾದುದು. ಎಡೆಗೆಟ್ಟ ನಡೆಗೆ ಮುನ್ನ, ನುಡಿ ಪಡಿಗೆಡುವ ಮುನ್ನ, ಮಾಟ ಮರಹುಗೆಡುವ ಮುನ್ನ, ಕೂಟ ಕುರುಹುಗೆಡುವ ಮುನ್ನ ಹೇಗಿದ್ದವೆಂದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತು ಅಥವಾ ಅನುಭವವೊಂದು ಅಲ್ಲಮನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುಎಾಗಲೇ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಸರ್ಜನೆಯೊಂದಿಗೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೀಲೆಯಾದರೆ ಅದರ ಬೆನ್ನಾಡಿ ಹೋಗುವುದು ಭಾಷಿಕರಿಗೆ ತ್ರಾಸದಾಯಕ ಉದ್ಯೋಗ. ಗ್ರಹಿಕೆ-ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ-ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಹಂತಗಳು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಮುರಿದು ಗ್ರಹಿಸಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ-ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಎದುರಾದ ಯಾವುದೂ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳದೇ ಇರದು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಇದಿರೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವ ಲೋಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ಶರಣ ಉದಯಿಸಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಚರಾಚರಗಳೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಲ್ಲಮನದ್ದು ಈ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್ ರೀಡಿಂಗ್. ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪಡಿಗೆಟ್ಟ ನುಡಿ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದೊಂದು ದುರ್ಬಲ ಮಾತು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾರದು. ಎರಡು ಅದ್ಭುತ

ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನಿಂದ ಪಡೆದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಅಂಗೈಯೊಳಗಣ ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಲೋಕವನ್ನು ಕವಿದಿರಬಹುದಾದ ಕತ್ತಲಿನ ಸಂಪರ್ಕವು ಎಂದೂ ಬಾರದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮೃದು ಕಾಠಿಣ್ಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ದಾಟಿ ಬಯಲಾದ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗೋರಕ್ಷ ಪ್ರಸಂಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೊಳಗಾದ ಕ್ಷಣವೇ ಮುರಿಯುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಡೆ, ನುಡಿ, ಮಾಟ, ಕೂಟ- ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧವಾಗದಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಪ್ರಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಹ್ವಾನ ಮತ್ತು ವಿಸರ್ಜನೆಗಳೇ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ನಡೆ. ನಡೆ-ಎಡೆ, ಪಡಿ-ನುಡಿ, ಮಾಟ-ಮರೆವು, ಕೂಟ-ಕುರುಹು ಇವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಂಬಂಧಗಳಾದರೂ, ನಡೆ-ಎಡೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಂಡರೆ, ನುಡಿ-ಪಡಿ (ಸೂಚಕ-ಸೂಚಿತ) ನಿಯತಗೊಂಡರೆ, ಕ್ರಿಯೆ ಮರೆವು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಕೂಟ-ಕುರುಹು ಎರಡೂ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಲ ಜಡ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾದುದು ಜಗತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂಬಂಧ, ಅದೇ ಜಗತ್ತಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದ ನಡೆ, ಪಡಿಯಿಲ್ಲದ ನುಡಿ, ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಕೂಟ ಅಹೇತುಕವಾಗದೆ? ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧ ಅರಾಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದಲ್ಲಿ-ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳಾವುವೂ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಟ್ಟಿಗೇ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಶರಣನ ನಿಜ 'ಪಥ' ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಮ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಎಡೆಗೆಟ್ಟ ನಡೆ ಪಡಿಗೆಟ್ಟ ನುಡಿ ಮರಹುಗೆಟ್ಟ ಮಾಟ ಕುರುಹುಗೆಟ್ಟ ಕೂಟಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದು ಪಥ ಅಥವಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮಾತ್ರ

ಈ ವಚನದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಕಥನ ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯ. ನಡೆ, ನುಡಿ, ಮಾಟ ಮತ್ತು ಕೂಟ- ಈ ನಾಲ್ಕು ಮನುಷ್ಯನ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾ ಜಗತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವನ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಚಲನಶೀಲವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಸಿದ್ಧ ಎಡೆ, ನಿಯತ ಪಡಿ, ಮರಹುಗೆಡುವ ನಿಶ್ಚಿತ ಫಲ, ನಿರಸನಗೊಳ್ಳದೆ ಮತ್ತೂ ಭಿನ್ನತೆಯುಳಿದ ಕೂಟ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಚಲನಶೀಲ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ನಿಶ್ಚಿತಗತಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಗಿತವಾದಂತೆಯೇ. ಹಾಗಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು ಶರಣನ ನಿಜ ಪಥವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಇಂಗಿತ. ಅಲ್ಲಮ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮುನ್ನ ಶ್ರಮಣೇತರ ಪರಂಪರೆಗಳು ವಿವರಣೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ

'ಶಬ್ದ'ವನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ನೋಡದೆ, ತಾವು ವಿವರಿಸುವ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳು ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳೇ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗಲು ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಗುದ್ದಾಟಕ್ಕೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯಿಂದ ಡೆರಿಡಾನವರೆಗೆ ಸಾತತ್ಯದ ಎಳೆಯಿದೆ. ವೈದಿಕರಿಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭಾವದ ಲೀಲೆ, ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ಅವರು 'ಶಬ್ದ'ವನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ, ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೃತಿ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದುದು; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನವು ಉಪದೇಶ ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಬ್ದದ ಉಚ್ಚಾರಣ. ಅದು ಅನುಪಲಬ್ಧ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅದು (= ಉಪದೇಶ, ವೇದ) ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಬಾದರಾಯಣನಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ.[2] ಇದು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಸೂತ್ರ.

ಇಲ್ಲಿ ತಲುಪಲಾಗಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳಾದರೂ ಯಾವುವು? ವೇದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. . . ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳು, ಒದಗಿಸಿರುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು, ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಆತುರ, ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಇವೆಲ್ಲ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೇಬೇಕೆನ್ನುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಶ್ರಮಣ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ತಕರಾರು ಶುರುವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈದಿಕೇತರಿಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ, ಅನುಭಾವದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಅಡ್ಡಿ, ತೆರೆ. ಅದನ್ನು ಸರಿಸದೆ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿರುವವರೆಗೆ ಅನುಭಾವ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮ. ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೇನೇ ನಿರಂತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ. ಕವಿಗಳ ಈ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಭಾಷೆ ಅಲ್ಲಮನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ವಾಸನೆ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ವಾಸನೆಯಂತೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅವನಿಗಿರುವ ಹವ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಪಡೆದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಂಧನವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಆತಂಕ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಅರ್ಥಗಳು ಅಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿರೋಧಾಭಾಸದಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರಿವಿದ್ದವರಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ

ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ.[3] ನುಡಿ ಪಡಿಗೆಡುವುದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವನ್ನು ಬುದ್ಧ ನಾಗಾರ್ಜುನರೊಡನೆ ಕೂಡಾ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬಹುದು.

ಭಾಷೆ-ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರ ನಿಲುವು:

'ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬುದ್ಧನಾಗಲೀ ನಾಗಾರ್ಜುನನಾಗಲೀ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವು ಭಾಷಾತೀತವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗದ್ದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಅ-ವಾಚ್ಯ', 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವದ ವೈಶಾಲ್ಯ, ತಥಾಗತನ ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಎಂದು ಬುದ್ಧ-ನಾಗಾರ್ಜುನರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಶೂನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ.[4] ಭಾಷೆಯು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನುಡಿಯಬಲ್ಲುದೆಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಂತೂ ತನ್ನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನೆಲ್ಲೂ ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲ. ಇದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಒಂದೆರಡು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಹಿಂದಣ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು
ಮುಂದಣ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ಕರುಣದ ಕಂದಗಳು
ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆಯಾಡುವ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರು
ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಈ ಮೂವರೂ ಎನ್ನ ಕಕ್ಷೆಯ ಒಕ್ಕಲು
ಗೊಹೇಶ್ವರ ನೀನಳಿಯ ನಾ-ಮಾವ.

ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪಾಂಥಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದ್ದೀತು. ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಹಿಂದಿನ, ಇಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳೆಂಬ (ಕವಿಗಳೆಂಬುವವರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ-ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ ಎಂಬ ಸೂಚನೆ. ಇದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಧಾನ), ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರೂ ಮತ್ತು ಅವರು ಕಟ್ಟಿದ ಹರಿ, ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರರೆಂಬ ಸಮಸ್ತ ಸಂರಚನೆಗಳು-ಇವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನರು. (ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು, ಕರುಣೆಯ ಕಂದಗಳು, ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರು, ಕಕ್ಷೆಯ ಒಕ್ಕಲು ಇತ್ಯಾದಿ) ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ತವೂ ಪರಾವಲಂಬಿಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿನ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಸಮಸ್ತ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಈ ಅವಲಂಬನೆಯ ಒಳಗೇ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯದ ರಚನೆಗಳಾದ ಅವರಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಗೊಹೇಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲಮನ ಹಂಗಿನೊಳಗಾದ ಸಂಬಂಧಿ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸೂಚಕಗಳು (ಕುರುಹುಗಳು) ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗುವ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಆತಂಕವಿದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯ ಸೂಚಕಗಳ

ಬಗೆಗೂ ನಿಜ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಗೆಗೂ ನಿಜ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳದಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಅವುಗಳನ್ನು ಆದಿಮ ಅಂದರೆ ರಚನಾಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯವರೆಗೆ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗವೆಂಬ ಕುರುಪಂಪೂ 'ಮೂವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಸೂಳೆಯ ಮಗನೆಂದು' ಹೀಯಾಳಿಸಿಕೊಂಡುದು ಸಾಲದೆ ಮಾದಾರ ಹರಳಯ್ಯನ ಮನೆಯ ಮುಂದಣ ಚರ್ಮ ಹದ ಮಾಡುವ ಕೊಚ್ಚೆ ಗುಂಡಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯ ಲೋಕದ ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಹ ಎಲ್ಲ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಲಸುಮೇಲೋಗರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಕೊಡುಗೆ.[5]

ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ! ಸ್ವರವೆಂಬುದು ಪರತತ್ವ!
ತಾಳೋಷ್ಠ ಸಂಪುಟವೆಂಬುದೇ ನಾದಬಿಂದುಕಳಾತೀತ!
ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರು ನುಡಿದು ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ ಕೇಳಾ, ಮರುಳೆ.

ಮಾತಿಗೆ ಸೂತಕವುಂಟಾಗುವುದು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಸೋಂಕಿನಿಂದ. ಕಳವಳದ ಮಾತುಧಾತಿನ 'ಅಂಗಸಂಗಿಗೆ' ಮಾತ್ರ ಮಾತು ಸೂತಕವೇ ಹೊರತು ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಪಾತಿತ್ಯ ನಶಿಸಿ ನಿರ್ಮಾಲ್ಯ ನೆಲೆಗೊಂಡರೆ ನಂತರ ಸೂತಕವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಉಂಟು. ಶ್ರಮಣೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಪಾತಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿರುವವರೆಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರಕದೆಂದೂ ನಂಬುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರಮಣ ದರ್ಶನಗಳು ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಪರತತ್ವ, ನಾದ ಬಿಂದುಕಳೆಗಳೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲೇ ಸಂಭವಿಸಬಲ್ಲವು, ಶರಣರ ಪಾಲಿಗೆ.

ಈ ವಚನ ಸೂಚಿಸುವ, ತಾನು ಅನಾವರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಾಕಾರ ಸಂದರ್ಭವೊಂದಕ್ಕೆ ಪೋಣಿಸಿರುವ ಸಂಕಲನಕಾರನ ಸಂದರ್ಭ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನುಡಿವ ನುಡಿಗೂ ಕವಿತ್ವ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಸಂರಚನೆಗೂ ಇರುವ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರಭು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಾತನ್ನು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೂ ಪರಾವಾಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೂ ಅಪಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿರನ್ವಯೋತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶ ತತ್ವವಾದ ಜ್ಯೋತಿಗೆ ತಾನು ಬೆಳಗುವ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಹಂಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಏನನ್ನೂ ರಚನೆಯನ್ನಾಗಿ ಉಳಿಸಿ ಹೋಗುವ ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ. ಮಾತಿಗೆ ಕಾಲಿಕ ಅರ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ತಾನು ದಾಖಲಾಗಿ ಉಳಿವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಚಲಿಸಬಲ್ಲುದು.

ಅಲ್ಲಮ-ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕರ ಸಂವಾದ ಸಂದರ್ಭದ ವಚನವಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ, ಅಂಗಸಂಗದಿಂದುಂಟಾದ ವಾಕ್ಕು ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯಬಲ್ಲುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ

'ಅದು ತಾನೇ ನುಡಿಯಲಾರದು' ಎಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಮನ ಉತ್ತರ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಲೋಕಮುಖಿಯಾದ ಬುದ್ಧನೂ ಉಪಾಕನೆಂಬುವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿ ನಂತರ ಲೋಕಾನುಕಂಪೆಯಿಂದ ನುಡಿವ ತಥಾಗತನ ಮಾತಿಗೆ ಸೂತಕವಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನದೂ ಅದೇ ಉತ್ತರ.

ಶಬ್ದ ಸೂತಕವೆಂಬರು; ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸೂತಕವುಂಟೆ –
ತನ್ನಯ ಸಂದೇಹವಲ್ಲದೆ
ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳು ಲೇಪವಪ್ಪುದೆ?
ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವವಿಲ್ಲ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವೇದಾಂತವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಇದನ್ನು ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳು ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ನಿರಾಕರಣೆಯ ಭರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಅಲ್ಲಮನಿಗಾದರೋ ಮತ್ತೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನದೇ ಆವರಣವಾದ ವೀರಶೈವವನ್ನು ಕೊಳೆಯದಂತೆ ಕಾಪಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಕುರುಹು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ತನಗೇ ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಎದುರು ನಿಲ್ಲುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಗೋಚರವಾಗಹತ್ತಿದವು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಎದುರು ಪಕ್ಷವಾದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಕುರುಹುವಾದಿಗಳೂ ಅವರ ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಯೂ ಎದುರಾಗಿ ನಿಂತವು. ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಚಲಿಸುವ ಗಾಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿಕಲ್ಪವೇನಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿನ ರಚನೆ. ಮಾಲಿನ್ಯವು ಮಾಧ್ಯಮದ್ದಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ನೀಡಬೇಕಿತ್ತು, ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಸಂಧಾನ–ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು:

ಪ್ರಭುವಿನಂತಹ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೋಪಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಧಕನೊಡನೆ ಸಂವಾದಿಸಲು, ಒಂದು ಹಂತದ ಸಾಧಕ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಆ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನೂ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಬಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಕೂಡಾ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿ ಸಂಹಿತೆಯೊಡನೆ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಸಾಧಕನ ನೆಲೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಿಕನೊಬ್ಬನ ಸಿದ್ಧತೆಯೇ ಬೇರೆ. ಭಾಷಿಕನಿಗೆ ಒದಗುವ ಸಹಾಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೊಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿರುವ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ವಿಚಾರಗಳ ಹಾಗೂ ಗೃಹೀತಗಳ ಮೊತ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಹಿತೆ ಮಾತ್ರ, ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಹಿತೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲಬದ್ಧ. ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಅಲ್ಲಮನ ಓದು ಸೀಮಿತ ಸಂಕಥನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಂತಹ ಸೀಮಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಭಾಷಿಕ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಲ್ಲಮನೊಡನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್‌ರೀಡಿಂಗ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ

ತೊಡಗಿದ ಕೆಲವೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ, ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಒಡೆಯದೇ ತಿರುಳು ದಕ್ಕದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತರ್ಕದ ಏಕಾರ್ಥಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಸಂಧಾನದ ಒಂದು ತೊಡಕಾದರೆ ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವೂ ಉಂಟು.

ಕನ್ನಡದ ಶ್ರಾವಕ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕವಿಗಳಿಗೆ, ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ, ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು ಗಂಭೀರವಾದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂದಿರುತ್ತದೆ! ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಎತ್ತರದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ವಾಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಈ ಶ್ರಾವಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಪಿಸುಗುಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಆಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಈ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನೇ ಹಂಗಿಸಿ ನುಡಿವ ಕವಿಯೇ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಬಿಡಬಹುದು; ತುಂಬಾ ಓಲೈಸುವ ಕವಿಯನ್ನು ದೂರವಿಡಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಂಭೀರ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ವರ್ತಮಾನದ ಕವಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ನಿಜ, ಪೂರ್ವದ ಕವಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ನಿಜ.

ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ, ಆಜೀವಿಕ, ನಾಥ, ಸಿದ್ಧ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಮುಂತಾದ ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ, ವೇದೋಪನಿಷತ್ ಪ್ರಣೀತ ವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳೊಡನೆ ಒಡನಾಡುತ್ತ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು. ಹಾಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬಲ್ಲದು. ಕನ್ನಡದ ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ನೆನಪಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವೇ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೊಡನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬಯಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬಯಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು. ಪ್ರಭುವಿನೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿವೆ. ಒಂದು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಹಿತೆಯೊಡನೆ, ನಡೆಸುವ ಪಾಂಥಿಕ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು, ಎರಡು : ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ಓದಿನೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು. ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತುಂಬಾ ಸೀಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಂದೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಅವಲೋಕನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಾದುದು.

ಹರಿಹರ, ಚಾಮರಸರ ಕಾವ್ಯಾನು ಸಂಧಾನ:

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಹರಿಹರನ ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆ, ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಎಳಂದೂರು ಹರೀಶ್ವರನ ಪ್ರಭುದೇವರ ಪುರಾಣ,

ಮರಿರಾಚವಟ್ಟೇಶನ ಪ್ರಭುನಟನ ತಾರಾವಳಿ, ಮಗ್ಗೆಯ ಮಾಯಿದೇವನ ಪ್ರಭುಗೀತ ಮುಂತಾದವು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೇ ಜಾನಪದ ಪ್ರಭುದೇವ ಕೋಲುಪದ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತ ಬಯಲಾಟಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬಹುದು.

ಈ ಕೃತಿಗಳ ಪಠ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ಇವುಗಳು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ವಿಧಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಚಾಮರಸ ಕವಿಯ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯೇ ಈ ಗುಂಪಿನ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿ. ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಮಿಥ್‌ಗಳು ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದದ್ದರಿಂದ, ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಗಳೆಷ್ಟು ಎಂಬುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ವಿಷಯ. ಅವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ : (೧) ಕಾಯ ನಿರಸನ (೨) ಲಿಂಗ-ಅಂಗಗಳ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ (೩) ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆ (೪) ಪಾತಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಲ್ಯದ ಭಿನ್ನತೆ.

ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣಗಳು ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಶ್ರಮಣ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಎದುರಾದ ಅವೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಲ್ಲೂ ಎದುರಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಧುರ್ಯದ ಮೂಲಕ ರಸ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಣೀತ ವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳು ರಸಾನಂದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಾಗಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕೊನೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಹೆದ್ದಾರಿಯೇ ಆಗಿ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ಪಟ್ಟವೇರಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪಾತಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಲ್ಯಗಳು ಎರಡು ತುದಿಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೋ, ಇಲ್ಲಿಂದ ಆ ಕಡೆಗೋ ನಡೆವ ಪ್ರಯಾಣ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿತ್ತು. ವೈದಿಕೇತರ ದರ್ಶನಗಳೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಸೆಣಸಾಟದೊಂದಿಗೇ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಶರಣರು ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗದೆ ಶಿವಗಣಗಳಾಗಿ ಬಿಂಬಿತರಾದರು. ಅಲ್ಲಮ ಮಾಯೆಗೆ ಸೋತನೋ, ಮಾಯೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದನೋ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಾದವು. ಆದರೆ ಕಾಯನಿರಸನ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯದ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ವಚನ, ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಶೋಧನೆ, ಕುರುಹು ಮತ್ತದರ ದಾಟುವಿಕೆ, ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತದರ ವಿವರಣೆಯು ಅನೇಕ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಅಂತಹ ಒಂದು ಉದಾರಹಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆಯ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಬಲ್ಲಡೀಶಿಶುವೇತರೊಳಗಿಹ
ನಲ್ಲ ಹೊರಗಿಹನಲ್ಲ ಭಾವಿಸ
ಲಿಲ್ಲದಿರುತಿಹನಲ್ಲವೆನುತಾ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು।
ಎಲ್ಲ ಜಾಡ್ಯದ ಜಂಜಡಂಗಳ
ನಲ್ಲವೆನಿಸುವ ಬಾಲಕಗೆ ಬಳಿ
ಕಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವೆಂದು ಹೆಸರನು ಕೊಟ್ಟರರ್ತಿಯಲಿ॥

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಾಕಾರರು, ಟೀಕಿನ ವಚನಕಾರರು:

ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹದೇವಯ್ಯನಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಸಂಕಲನಗೊಂಡ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿ, ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯ ಮತ್ತು ಹಲಗೆಯಾರ್ಯರಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಪಾಂಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಈ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳಿವೆಯೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶ್ರಮಣ ದರ್ಶನಗಳು. ನುಡಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ವೇದ ಪ್ರಣೀತ ದರ್ಶನಗಳು ಶಬ್ದವನ್ನು (ವೇದ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವು. ಎರಡರ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ತತ್ವ ಪದಕಾರರವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಸಂವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರೆ, ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನ ದರ್ಶನವನ್ನು ದಾಖಲಾತಿಯನ್ನಾಗಿಸಲು ಇಚ್ಛೈಸಿತು. ಬರೆಹರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಠಸ್ಥಗೊಳಿಸಿ 'ಸ್ಥಾಪಿಸ' ಬಯಸಿದವು. ಬುದ್ಧನ ಎಲ್ಲ ಉಪದೇಶಗಳೂ ಹೀಗೆ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಾನಂತರ ಸಂಪಾದಿತಗೊಂಡು ಸಂಕಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟುವುಗಳಾಗಿವೆ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ ಪ್ರಣೀತ ಆತ್ಮವಾದೀ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಡಿಡೆಕ್ಟಿವ್ ವಿಧಾನವನ್ನು (ನಿಗಮ ನತರ್ಕವಿಧಾನ) ಅನುಸರಿಸಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಇಂತಹ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಆಧರಿಸಿದ ಆಕರಗಳು (ವೇದ ಇತ್ಯಾದಿ) ಸಾಮಾನ್ಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಎದುರಿಸದಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನ ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಅನುಭವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳೂ ಶ್ರಮಣ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನೇ ಶರಣರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅವರ ಮಿಥ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅದೂ ಅವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಅವರ ನಿಲುವಿನ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕ್ರಮ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಬಳಸಿದ reductio ad absurdum ವಿಧಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಗೋರಕ್ಷ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ ಇವರುಗಳೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವು. ಇದೇ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಮಲ ಕೀರ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನೆಂದೂ, ಅವನು ಬುದ್ಧನ ನೇರ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಎದುರಾಗಿ ಅವರ ಧರ್ಮಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಅವನ ಬಗೆಗಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆತನದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿನಿರ್ದೇಸವೆಂಬ ಕೃತಿಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಕೃತಿ ಕೂಡಾ ಮಹಾಯಾನ ಪಠ್ಯಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿದೆ. ಹೀನಯಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿ

ಅವಮಾನಿಸುವ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿ ನಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಹಾಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ, ಇದೂ ಒಂದಿರಬಾರದೇಕೆ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಕಾಡದಿರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಗೆ ಎದುರಾದ ಆನಂದನಿಂದ ಮಂಜುಶ್ರೀವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮಹಾನ್ ಸಾಧಕರು. ಎಲ್ಲರೂ ಹೀನಯಾನಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಗೆ ಸೂತಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ನುಡಿ ಹಾದಿ ಬೀದಿಯೊಳಗಣ ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವದರಿಂದ ಸೂತಕ–ನಿರ್ಮಾಲ್ಯಗಳ ವೈರುಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಏನನ್ನೂ ತಾರದೆ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಏನನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಹೋಗದ ಪಥ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಹೇಳಿದ್ದೆ? ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ?. . . . . ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳೇನೋ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ತೊಡೆಯಲಾಗದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳು ಉಳಿಯಲೆಂದು ಕಟ್ಟಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಕವಿತ್ವದ ಸಾಧನೆ ಮೊದಲೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ತಾನೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಪರಂಪರೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿದೆ.

ಬುದ್ಧನ ನುಡಿಗಳೂ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದೇ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದರ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಸಲು ಅಲ್ಲಮನಾಗಲೀ ಬುದ್ಧನಾಗಲೀ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. "ಬುದ್ಧನು ಕೊನೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ"– ಎಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳಿಸಿ ತನ್ನದೆಂಬ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿವಾದವನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಹೋಗದ ಬುದ್ಧನಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಮ ಕೂಡಾ ನೀರ ಮೇಲೆ ಬರೆದವನು.

ವಚನಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಟೀಕುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರಲ್ಲಿ ಸಿಂಗಳದ ಸಿದ್ಧಬಸವರಾಜದೇವರು, ಕಲ್ಲು ಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವರು, ಚೆನ್ನವೀರಾರ್ಯರು, ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣಾರ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಈ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂತದ ಸೊಗಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಭೇದ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಟೀಕುಗಳು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಂದಿಗ್ಧವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರಿಯಾಲಿಟಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಉಳಿಸಿ ಹೋಗಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಉದ್ದೇಶ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷಾ ಕೋಶದ ನಿರ್ಮಾಣವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ನಿಯತ ಮತ್ತು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಟೀಕಿನ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಇಡಲಾದೀತೆ?

__ಬಯಲಾಟಗಳು:__

ವೀರಪ್ಪ ಸಂಗಪ್ಪ ಶೆಟ್ಟರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು-ಮೂಡಲಪಾಯ ದೊಡ್ಡಾಟ' ಮತ್ತು ಶಿವಾನಂದ ಕವಿಯ 'ಕನ್ನಡ ಬಯಲಾಟ-ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು' – ಈ ಎರಡು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯ ಬಯಲಾಟಗಳು. ಮೊದಲನೆಯ ನಾಟಕ ಚಾಮರಸನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಬದಲಾವನೆಗಳಿದ್ದರೂ ಕಥಾ ಹಂದರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕ ವೇಷವನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಅಕ್ಕನನ್ನು ಎದುರಾಗಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಕ ಶಿವಶರಣರ ಮಹಿಮೆ ತಿಳಿಸಿ ಪ್ರಭು ತಲೆದೂಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಇವರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು 'ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹಾಕುವ' ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನೂ ಭಾಗಿಯಾಗುವಂತೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಒತ್ತಾಯ ಈ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಮೂಡಿ ಬರಲಿಲ್ಲ.

__ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ:__

ಬೌದ್ಧ ಹೀನಯಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಲೀನಿಯಾರಿಟಿಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಂಶ ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಪ್ರವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರಿಗೆ ಗುರುವಿನ ಹಂಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಖಡ್ಗಮೃಗದ ವರ್ತನೆಯಂತೆ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಧಕರು ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರು.' ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಂತೆ ತನ್ನ ಅರಿವನ್ನು ಲೋಕಾನುಕಂಪೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಬದ್ಧತೆ ಅವರಿಗೆ ಇರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಲಮ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಖಂಡಾಯ ಅಂತಹ ಸಂಕೇತವಾಗಬಲ್ಲದು. (ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರನ್ನು ಖಡ್ಗಮೃಗಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ!) ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಪುನರಭಿನಯದಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂಕಥನಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಕವಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ 'ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಲು' ಪಿಂಡಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಸಮಸ್ತ ಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುನ್ನ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದ ಮುನ್ನ ಅಲ್ಲಮನೂ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯೂ ಉದಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ 'ವಿಭೂತಿಯಿಂದ' ಭೂ ಮಂಡಲವ ರಚಿಸಿ ಬೆಳಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇದಲ್ಲಮ ಭೂಮಂಡಲವ ಮಾಡಿದ್ದು:

ಗುರುವೇ ಈಬತ್ತಿ ಉಂಡೆಗೆ
ಗುರುವೇ ಮಂತ್ರವನೆ ಜಪಿಸಿ

ಅವರು ಅಪ್ಪಾಜಿಯವರು
ನನ್ನ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯವರು
ಅವರು ನಾಗುಬೆತ್ತ ತೆಗೆದು
ಈಬತ್ತಿ ಉಂಡೆಗೆ ಗುರುವೇ
ಒಂದೇಟ ಹೊಡೆದು
ಅವರು ಒಂದು ಉಂಡೆಯ ಗುರುವೇ
ಎರಡು ಹೋಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ॥ಸಿದ್ಧಯ್ಯ॥
ಗುರುವೇ ಒಂದು ಉಂಡೆಯ ಗುರುವೇ
ಒಂದೇಟ ಹೊಡೆದು ಗುರುವೇ
ಎರಡು ಹೋಳ ಮಾಡಿ
ಒಂದು ಹೋಳ ತೆಗೆದು
ಭೂಮಿ ತಾಯ ಮಾಡಿ
ಗುರುವೇ ಮತ್ತೊಂದೋಳ ತಗದರಂತೆ
ಆಕಾಶ ಮಾಡುತಾರೆ ॥ ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ॥*

ನೋಡಪ್ಪ ಭೂಮಿತಾಯಿ ಮೇಲೆ ಜಗಂಜ್ಯೋತಿ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ
ಈಗಲೀಗ ಬಾಳು ಬೆಳಗುವ ಬಂಗಾರದ ಜ್ಯೋತಿ
ಯಾವಾಗ ಭೂಮಿ ತಾಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಪಾದ ಮಡುಗುದ್ರೋ
ಮುತ್ತುರತ್ನವೆಲ್ಲಾ ಗುರುವೇ
ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದೋಯಿತಂತೆ ॥ಸಿದ್ಧಯ್ಯ॥

* ಹೀ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಧೃತ

ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನ: ಅಯ್ಯ ನೀನು ನಿರಾಳ ನಿರ್ಮಾಯನಾಗಿಪ್ಪೆಯಾಗಿ
ಆಕಾಶ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಂದು ಸಾಕ್ಷಿಸಭೆಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು.
ಆಧಾರದೊಳಗಣ ವಿಭೂತಿಯನೆ ತೆಗೆದು
ಭೂಮಿಯ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ, ಪಂಚಾಶತ್ಕೋಟಿ
ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಭೂ ಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಿ ಹರಿದವು ಸಪ್ತ ಸಾಗರಂಗಳು
ಎಂಭತ್ತಾರು ಕೋಟಿಯುಂ ತೊಂಭತ್ತೇಳು ಲಕ್ಷ ಕಾಲ
ಭುವನ ಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಉದಯ ; ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ
ಐವತ್ತಾರು ಕೋಟಿ ತಾರಾಮಂಡಲವೆಂದಡೆ,
ಬೆಳಗಿ ತೋರಿದ ಹನ್ನೆರಡು ಜ್ಯೋತಿಯ
ನಿಲಿಸಿ ತೋರಿದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಭುವನವ!

ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ, ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಿಗೆ, ಸಂಪಾದನಾಕಾರರಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯರ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಕೂಸು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಮಂಟೇದಲ್ಲಮನಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಅವನದೇ ಸೃಷ್ಟಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಲೀಲೆ. ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರೂ ಇವನ ಕಂದಗಳು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ನಾಥ ಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಅಲ್ಲಮನ ಸಂಬಂಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧರ ದೋಹಾಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರ್ಯಾಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ತೌಲನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಕನ್ನಡದ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಚಿಂತನಾ ಗ್ರಂಥಿಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತತ್ವಪದಕಾರರೂ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರಮಣ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರ, ಲಿಂಗ, ಕಡೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನೇ ಸ್ವತ: ಭಾಷಿಕ ಕುರುಹಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಎಲ್ಲ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಸೂಚಕಗಳೆನ್ನಹುದಾದ ಈ ಕುರುಹುಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಸೇರದು, ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಸೇರದು. ಅಲ್ಲಮನ ಈ ಭಾಷಿಕ ಕುರುಹುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಟೀಕು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಇನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಾಕಾರರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ಸಿಂಗಳದ ಸಿದ್ಧ ಬಸವರಾಜದೇವರು ಮತ್ತಿತರ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹಾಗೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರೆಗೆ ಈ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನೇ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಸಂಕೇತ ಸ್ಫೋಟ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಪರಂಪರೆ, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಮುಂತಾದವರ ಸಂಕಥನ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ:

ಇಂದು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ

ಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತು 'ಭೌತ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆದ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾಂತ್ರೀಕೃತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ನ್ಯೂಟನ್ ಪ್ರಣೀತ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಜೋತು ಬಿದ್ದಿದ್ದೇವೆ. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ ಪ್ರಣೀತ ವಿಕಾಸವಾದದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ 'ಬರೆಹ' ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ 'ಮಾತಿನ' ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಏಕರಸಕ್ಕೆ ಎರಕ ಹೊಯ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿಸಿ ಆಚೆಗಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕಂಬ ಕೀಳುವ ಕುಕೃತ್ಯ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಅಬ್ಸಲ್ಯೂಟ್' ಆದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಏಕರಸದ ಸರಳ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಾಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಸಗಳು ಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಕಲಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಏಕರಸದ ಅಂತಿಮ ಸರಳ ಸ್ಥಿತಿ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತ ಸಮುತ್ಪಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.[8]

ಲೋಕವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿನ ಈ ನಿರಚನೆಯು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಿರಚನವಾದವು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡದೆ ಕೇವಲ ಚಲನಶೀಲ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಿತ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಡುವ ಉದ್ಯೋಗ ನಿಂತು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವಿರುದ್ಧ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ತಾನು 'ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ' ಎಂಬ ಮೊಂಡುವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಂಥಿಕ ಕುರುಡು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ, ವಿಸ್ಮೃತಿ ಆವರಿಸಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತು ಅಲ್ಲಮ-ನಾಗಾರ್ಜುನರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದು.

<u>ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆ:</u>

ಬುದ್ಧಪೂರ್ವ ಯುಗದ ಚಾರ್ವಾಕದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶರೀಫನವರೆಗೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾತತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಥಗಳಾದ ಆಜೀವಿಕರು, ಚಾರ್ವಾಕರು, ಜೈನರು, ಬೌದ್ಧರು, ನಾಥಪಂಥೀಯರು, ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧರು, ನಂತರದ ವಚನಕಾರರು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಅನೇಕ ದರ್ಶನ/ಪಂಥಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಒಂದು ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಪಟ್ಟಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಣರಿಗೆ "ವಾಂಡರರ್ಸ್" ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರಮಣರನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಪದ ಏನೇನೂ ಸಾಲದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವಧೂತರು, ಜಂಗಮರು ಹತ್ತಿರದ ಪದಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಚೌರಾಸೀಸಿದ್ಧರೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಶ್ರಮಣರು ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕ ಜೀವನದ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗದು ಎಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರರು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲ ತಾವು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹರೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕರ್ಮಠ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವವರು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶೋಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟವೆಂದು ಸಾರಿದವರು. ಇದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಯಾದರೆ, ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಶ್ರಮಣರು ಶ್ರಮ ಮೂಲದವರು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಲೋಕವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು. ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿದವರು. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ನಿರ್ಧಾರಗಳಾಗಲೀ, ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳಾಗಲೀ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತರೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ತಾವು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ಅರಿತುಕೊಂಡ ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಂಥದ್ದೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮೂಲಕ ಯಾರಾದರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವರು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ದೇವರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕಾಗಲೀ ದೈವಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಲೀ ಈ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳೇನಾದರೂ ಇರುವುದಾದರೆ ಅವರೂ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಜೀವಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಮಹಾನ್ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವೂ, ಅಲ್ಲಮ ದರ್ಶನವೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆತ್ಮವಾದೀ ಪರಂಪರೆಗಳ ಎದುರು ನಿಂತುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆತ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾದಂತೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ನೈತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಆತ್ಮ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ, ಅನಾದಿಯಾದ, ಅನಂತತತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಇದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಕೆಲವೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಡುವ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಯಿತು. ಇದರ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ನೀತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಆತ್ಮವಾದೀ ದರ್ಶನಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗಳು ಕ್ರೂರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದವು. ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ಸಹ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಚಾರ್ವಾಕ, ಮಖ್ಖಲಿಗೋಶಾಲದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶರೀಫನವರೆಗೆ ಅವರ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ಲೋಕಜೀವಿಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇವರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯಗಳೂ, ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ನಡುವೆಯೂ ಕಾಲದ ದೊಡ್ಡ ಕಂದರವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಸಿಯೆನ್ನಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧ ನಾಗಾರ್ಜುನರದು ವೈಶ್ವಿಕವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಶೂನ್ಯತೆಯು (ಬಯಲು) ಬೌದ್ಧ ಶೂನ್ಯತೆಯ ನಕಲಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಾಯನ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇವೆರಡರ ಸಂಗಮ ಬಿಂದುಗಳು ನಂತರದ ತುಲನೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಬುದ್ಧ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ- ಈ ಮಹಾನ್ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಸಮೀಕರಣವೂ ಅನಗತ್ಯ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೂ ಭಿನ್ನ, ಕಾಲವೂ ಭಿನ್ನ. ಬುದ್ಧನದು ಸಂವಾದ ಮಾರ್ಗ, ಅವನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು, ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಂಚುವುದು ಅವನ ಗುರಿ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ರೂಪ. ಬುದ್ಧನ ಎದುರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕರವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ರಂಗಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣವಾಗಿ ಆರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ 'ವಾರಸುದಾರರಿಲ್ಲದ ಕಾಲಮಾನ'ವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರರಾರು, ಶತೃಗಳಾರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕತತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಒಬ್ಬ ತಾರ್ಕಿಕ. ಸಾಧಕನಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಅವನ ವಿಧಾನ ತರ್ಕ. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಡೈಲೆಕ್ಟಿಕಲ್

ತರ್ಕಮಾರ್ಗ. ಎದುರಾಳಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಅವರ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿನ ಮಿಥ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿ, ಅದು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಅವನ ಎದುರಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಒಳಗಿನವರೇ ಆದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೂ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದರೆ, ಹೊರಗಿನವರ ಒಂದು ಪಡೆಯೇ ಇದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬುದ್ಧನಂತೆಯೇ ತತ್ವದ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದವನು. ಆದರೆ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸರ್ವವೂ ಬುದ್ಧ ಗುರುವಿನದ್ದೆಂದು ಸಾರುತ್ತಲೇ ಬಂದವನು. ಅವನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಂಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ತಿರುಗಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವನ್ನು ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದು ಅವನೂ ಬುದ್ಧ–ನಾಗಾರ್ಜುನರಂತೆ ಒಬ್ಬ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲಿಸ್ಟ್. ಮುಕ್ತನಾದ ಮೇಲೆ ಲೋಕಾನುಕಂಪದಿಂದ ಬಂದ ಬುದ್ಧನಂತೆ ಸಮೂಹದ ನಡುವಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಲ್ಯಾಣ ಯಾತ್ರೆ ಅದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಅರಿವು' ಸ್ವಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲೇ ಕಾಣಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಹೊರತಲ್ಲ, ಮಂಟೇದಲ್ಲಮನೂ ಹೊರತಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಸಮಾಜೋಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿಯೊಂದರ ನಡುವೆಯೇ ಇದ್ದವನು. ಪ್ರತಿಭೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧನಾಗಾರ್ಜುನರು ನೆರೆಯವರು. ಅಲ್ಲಮ ಕೋಡಿಮಠದ (ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ) ಬೌದ್ಧ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ದಾರ್ಶನಿಕ. ಅಲ್ಲಮನದು ರೂಪಕ ವಿಧಾನ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಮುರಿದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿಯೇ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ಮೂರು ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ನೆಲದವನಾಗಿದ್ದರೂ ವಿದ್ವಾಂಸವಲಯಕ್ಕೂ ಅಪರಿಚಿತನೇ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆತನ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರ ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಿಕೆಯೊಂದರ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕನ್ನಡ ಮಾತ್ರ ಅವನನ್ನು ದೂರವೇ ಇಟ್ಟಿರಲು ಇರಬಹುದಾದ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಬಹುದು.

ಅಲ್ಲಮನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕನೆನಿಸಿದರೂ ಅಪರಿಚಿತನೇ. ಸಾಧಕರು ಅವನೊಡನೆ ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಕ್ರಮ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಚೆಗಿನದು. ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಲವನ್ನು ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾಂಥಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ದಾಟದಂತಿಲ್ಲ. ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದ ತೀರಾ ಈಚಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅವನನ್ನು ಪಂಥಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ:

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸೊಂದು 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ (ಸಾಧಕ ಬದುಕಿಗೆ ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ) ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ :

೧. ಅನೇಕ ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಾಗ್ರೂಪೀ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಇತರ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಪಾಟು ತನಗೇ ಗೋಚರಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆಗಲು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹದ್ದೇ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯು ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನಾಧರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬ ಅತಾರ್ಕಿಕ ನಿಲುವಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರು 'ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಮೂಲ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಯಾವ ಪಂಥದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯೂ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಸಮೂಹಕ್ಕೆ, ಜೀವ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ 'ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಹಂಬಲ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವನಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಅವನಿಗೋಸ್ಕರ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಬಹುಜನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತೊತ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೆಲವರ ಗುಂಪಿಗೆ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ವಿವರಣೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ತನ್ನದೇ ಆದ ಯಾವುದೇ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವೂ ತಂತಾನೇ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲೋಕ 'ಸಂಬಂಧ'ದ ವಿವರಣೆಯಾದ ಪ್ರತೀತ್ಯ

ಸಮುತ್ಪಾದವು ದುಃಖ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಕರುಣಾ-ಮೈತ್ರಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಲೋಕವಿವರಣೆಯು ಸಮೂಹದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ; ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ವಾಗರ್ಥದ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಭಾಷೆಯಾಗಲೀ ಅದು ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಲೋಕರಚನೆಗಳಾಗಲೀ ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಷ್ಟೇ. ಇಂತಹ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾದುದೇ ಲೋಕ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೂ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳು. ಹೀಗೆ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಈ ಸಂಯೋಜನೆಗಳ ಘಟಕಗಳಾದ ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ- ಎಂಬ ತತ್ವವು ಇಂದು ಅನೇಕ ಗಂಭೀರ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂದುಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ತಡೆ ಬಿದ್ದು, ಅಂತಹ ಸಂಯೋಜನೆಗಳ 'ಸಂಕಥನ' ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸತ್ಯ ಹುಡುಕಬೇಕಾದ್ದಲ್ಲ-ಕಟ್ಟಬೇಕಾದದ್ದು' – ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಭ್ರಮಾ-ಸತ್ಯದ ಬದಲಿಗೆ ಅದರ ಸಂಯೋಜನಾ ಘಟಕಗಳಾದ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಲೋಕಾನುಸಂಧಾನದ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ್ದು ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ತೊಡಗಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೫. ಶೂನ್ಯತೆಯು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವಾದ ಬಹು ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು 'ಸಂಕಥನ'ಗಳನ್ನು ಹಾಯ್ದು ಬಂದಿರಲೇಬೇಕು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಅಂತಹ 'ಒಂದು' ಸಂಕಥನವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಗತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾಲದೇಶ ಮತ್ತು ಸಂಕಥಕನನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಬಂಧಿಸುವುದನ್ನು ಅದು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ

ರಾಚನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಸಮಾನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ರಾಚನಿಕೋತ್ತರವಾದಗಳ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಮಂಡಿಸಿದ 'ಅವಕೇಂದ್ರೀಕರಣ' (Decentering) ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಇತರ ನಿರಚನವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ರಚನೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ, ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಹಾಗು ಸಂಯೋಜಿತವೆಂದು ಕಾಣುವ ರಚನೆಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೀ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಒಂದು 'ಕೇಂದ್ರ' (ದೇವರು, ಸತ್ಯ, ಸತ್ವ ಚೇತನ ಇತ್ಯಾದಿ) ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ ದೂರ ಕಲ್ಪನೆ ಅಷ್ಟೆ (ಡೆರಿಡಾ. ೧೯೬೬) ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಂದ್ರವೆಂಬುದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಅವರು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಕೇಂದ್ರಾಧಾರಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಕೃತಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರ. ವಾಕ್-ಲೇಖನ, ಪುರುಷ-ಸ್ತ್ರೀ, ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪ, ಲಿಖಿತ-ಮೌಖಿಕ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮುರಿಯಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೇಂದ್ರಾಧಾರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವಾದ 'ಅರ್ಥ'ವೆಂಬುದೂ ಅಸ್ಥಿರ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಗೂ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ, ಕೃತಿಗೂ 'ಸರಿಯಾದ' 'ಒಂದು' ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅಂತಿಮ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸೂಚಕವೂ ಇಲ್ಲ, ಸೂಚಿತವೂ ಇಲ್ಲ ; ಇರುವುದು ಕೇವಲ ಸೂಚನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅನಂತ ಲಾಸ್ಯ'.[10] ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಲಾಸ್ಯವನ್ನೇ ಶೂನ್ಯತೆಯು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. (ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ವಿರಾಟಪರ್ವದಲ್ಲಿನ ಬಕ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಂಡಿಯನ್ನದ ಜೊತೆಗೆ ಮಗನನ್ನೂ ಬಕನಿಗೆ ಕಳಿಸುವ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಾಯಿ-ಮಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಯಿಸುವ 'ಸಂಕಥನ' ಒಂದಾದರೆ, ಪುಟ್ಟಬಾಲಕ (ಮೊಮ್ಮಗ) ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯೊಂದನ್ನು ಕತ್ತಿಯಂತೆ ಬೀಸುತ್ತಾ 'ಆ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಕೊಂದು ಬಿಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಆಟವಾಡುವ ಅವನದ್ದೊಂದು ಸಂಕಥನ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಡ ಕುಟುಂಬವೊಂದನ್ನು ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತೆಂಬ ಸಂಕಥನ ಕುಂತಿಯದ್ದಾದರೆ, ಯಥೇಚ್ಛ ಊಟ ಮತ್ತು ತೋಳ್ಬಲದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅವಕಾಶ ದೊರಕಿದ ಸಂತಸದ ಸಂಕಥನ ಭೀಮನದ್ದು. ಇಷ್ಟು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಸ ಪ್ರತಿಭೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲದು)

೬. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ 'ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ 'ಶೂನ್ಯತೆ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಗಾಢವಾಧ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಮುಂದಿಡುವ ಅನಾತ್ಮ, ಅಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ' ಲಕ್ಷಣಗಳು ಭಾಷೆಗೂ ಅನ್ವಯಗೊಂಡು ವಿವಿಧ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾವನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಫುಕೋನ ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಇಂತಹ ಒಂದು ಹೊಳಹನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದು. 'ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್‌' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ, ಅನುಭವ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ಈ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಅದರೂಡನಾಡುವ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ಭಾಷೆ ಒಂದು ಸಂವಹನ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇಲ್ಲ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇವೆರೆಡಕ್ಕೂ ರೂಪುಕೊಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಭಾಷೆಯು ರೂಪಿಸುವ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಫುಕೋ 'ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್‌' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್‌ನಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಎಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"." ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಭವವೂ ತನ್ನೊಡನೆ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಗೃಹೀತಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತ. ಇದನ್ನೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು 'ಐಡಿಯೇಷನ್ ಸ್ಟೋರ್' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತವು ತರ್ಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಅನುಭವವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುವುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮೇಯ-ಕರ್ತೃ-ಅರ್ಥ ತ್ರಿತ್ವವು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದು- ಇದು ಫುಕೋನ ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್‌ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವಿವರಣೆ. ಅಲ್ಲಮ ನಾಗಾರ್ಜುನರ ವಿಧಾನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆಯೂ ಇದೆ ಆಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಅದನ್ನೇ ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಿರಬಹುದೆ?

ವಸ್ತುಕ, ವರ್ಣಕ . . . . ? ತ್ರಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನುಡಿವ ನುಡಿಗಳು
ಇತ್ತಿತ್ತಲಲ್ಲದೆ ಅತ್ತತ್ತಲಾರು ಬಲ್ಲರು?
ಇವರೆತ್ತಲಂದರಿಯರು ಗಿಳಿವಿಂಡುಗೆಡೆವರು
ನಿಮ್ಮನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು, ಗುಹೇಶ್ವರ?

೭. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯಾದುದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಮೂರ್ತ ರೂಪ 'ಪರೋಲ್'ನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಹಿತೆ 'ಲಾಂಗ್'ನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆಗೆ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥದ ಬಗೆಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಸ್ಥಿತ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ'ವನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪಲಾರದು. ಸಂವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಕರು ವಾಕ್ಯವನ್ನು

ಮೀರುವ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಶೂನ್ಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂತಿದೆ. ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಬಿಡಿ ಶಬ್ದ. ಪದಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ ಜನ್ಯವೆಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಶೂನ್ಯತೆಯು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ನೀಡಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಪದವೂ. ವಾಕ್ಯವೂ ನಿಜ ಅಥವಾ ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಪದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೋ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿಯೋ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೆಂಬ 'ಸ್ಥಗಿತ' ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಶಬ್ದ ನಿತ್ಯತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿ ಅರ್ಥ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. 'ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವು. ಅವು ನಾದಗಳಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.'[12] ಆದರೆ ವರ್ಣಗಳು ಅರ್ಥದ ಅಂಶವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡ ಘಟಕಾಂಶಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರಾವಕ ಕೂಡಾ ಚಲನರೂಪಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗತಿಯುಂಟೇ ಹೊರತು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

೮. ರೂಢಿಗತ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಇರುವಿಕೆ'ಗೂ (being) ಆಗುವಿಕೆಗೂ (becoming) ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಊಹೆಯೇ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರ. ಆದರೆ ಅಂತಹದ್ದೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಇರುವುದು' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. 'ಆಗುವುದು' ಎಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ನಿರಂತರವೂ ಆದದ್ದು. ನಿರನ್ವಯೋತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ನಾಶ (ಭಂಗ) ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮುಂದುವರಿಕೆ-ಯಾದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಹೊತ್ತು ತಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾದುದನ್ನು, ಅನಾತ್ಮವಾದುದನ್ನು, ಸದಾ ಚಲನಶೀಲವಾದುದನ್ನು (ಈ ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಲೋಕ ಸಮಸ್ತದ 'ಧರ್ಮ'ವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ) ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಏನೇನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು 'ಅದು ಇಂಥಾದ್ದು' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅಂದರೆ ದೃಷ್ಟಿವಾದ-ಮುಕ್ತ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಶೂನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಬಯಲು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧ-ಅಲ್ಲಮರು ಈ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವೆಂದಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಈ ತತ್ವವು ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ-ಬುದ್ಧನ ಸೂತ್ರ ರೂಪೀ ನುಡಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಾವಾಗಿ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವಷ್ಟು ಸಶಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಕಾ.೨೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೫ : ಬುದ್ಧಗುರು ಸರ್ವ ಉಪಲಂಭ ಉಪಶಮನವನ್ನಾಗಲಿ
ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನವನ್ನಾಗಲೀ ಉಪದೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ.
ಬುದ್ಧ ಗುರು ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ
ಯಾರಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪದೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಕಾ. ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯ : ಬುದ್ಧನಿಲ್ಲದಂದು, ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರೆಲ್ಲ ಕ್ಷಯಿಸಿದಂದು
ಬುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು.
ಅದು ಸಾಂಸರ್ಗಿಕವಲ್ಲ.

(ಗುರುವಿಂಗೂ ಶಿಷ್ಯಂಗೂ ಆವುದು ದೂರ. . . ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವನ್ನೂ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದು)

ಶೂನ್ಯತೆಯು ಸರ್ವ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗುದರಿಂದ ತಾನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದವಾಗಲಾರದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದುದೆಂಬ ನಿಲುವು ಅದನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದವಾಗಿಸಲು ಸಾಕು! ಹಾಗಾಗಿ 'ಸತ್ಯ' ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದುದಲ್ಲ. ದಾರಿಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಷ್ಟೆ ಮಾಡಬಹುದಾದದ್ದು. ತೆರೆ ಸರಿದಾಕ್ಷಣದ ಬಯಲಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬುದು ಕರಗುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ 'ಸಿದ್ಧ ಪಥ'ವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಲೀನಿಯಾರಿಟಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧ'ರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದುವೇ ಕಾರಣ. ಯಾವ ಗುರು ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಂತಹ 'ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧ'ನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳು ಉದಾ: ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಮಹಾನುಭಾವೀ, ದತ್ತ ಮುಂತಾದವು., ಗುರು ಪಂಥಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಗುರು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಗುರುವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧನೆಯ ಚಕ್ರ ಪೂರ್ಣವಾಗದು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥಗಳು ಬುದ್ಧಯಾನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮ ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಲಿಂಗವಿಡಿದು ಅರಿದರಿವು ಅರಿವಲ್ಲ
ಗುರುವಿಡಿದು ಅರಿದರಿವು ಅರಿವಲ್ಲ
ಗುರುವಿಡಿದು ಲಿಂಗ ಉಂಟೆಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತ
ತನ್ನಿಂದ ತಾನಹುದಲ್ಲದೆ–
ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಹಂಗು ಹರಿಯದನ್ನಕ್ಕರ
ತಾನಾಗಬಾರದು ಕಾಣಾ ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ!

<u>ಅಧ್ಯಯನದ ಮಿತಿಗಳು:</u>

೧. ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲಿ, ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ'ವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನನ್ನ ಓದಿನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಆ

ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ / ಕಾರಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ.

೨. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರ್ವಚನ ಮಾತ್ರ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವಾದಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

೩. ನಾಗಾರ್ಜುನನ **ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾವು** ತರ್ಕ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸಗಿಸಿ ರಚಿಸಿರುವ ಕೃತಿ. ತರ್ಕವನ್ನು ಒಂದು ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ.

೪. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾದ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಾಧ್ಯ.

೫. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸ್ವೀಕಾರನಿರಾಕರಣೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅಥವಾ ಬಯಲಿನ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು 'ಸಂವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ'ಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳ ಆಯ್ಕೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನೇನೂ ಪಾಲಿಸಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯತ್ತ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೂ ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ.

೬. ಎರಡೂ ಪ್ರಸ್ಥಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಡಿಡೆಕ್ಟಿವ್ ಅಥವಾ ಇಂಡಕ್ಟಿವ್ ವಿಧಾನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೭. ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಮುಕ್ತವಾದುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಬದ್ಧವಾದುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸಬಹುದಾದ ಮಿತಿಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಇವೆ.

೮. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲ ಪರಂಪರೆಯ ಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

೯. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜುರವರ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯ (ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರ.ಬಳ್ಳಾರಿ ಪ್ರ-೨೦೦೧) ವಚನಗಳನ್ನು, ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಯೊಡನೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಜೊತೆಗೆ ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಒಂದೆರಡು ಅಪ್ರಕಟಿತ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. **ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯ ಮಿಲನವನ್ನು 'ಯುಗನದ್ಧ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ– ಮ.ಸು.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಸಿದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುಟ–11.**
2. **ಎಂ.ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ, ಎಂ.ಎ.ಹೆಗಡೆ – 'ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ', ಪುಟ–6.**
3. **ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ– 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಚಿಂತನ', ಪುಟ–78.**

4. ಡೇವಿಡ್.ಜೆ.ಕಲೂಪಹಾನ– Mulamadhaymakakarika of Nagarjuna, page-16.

5. In stressing the point that there is, ultimately, no duality of any sort, the Tantra goes on to deny all distinctions whatsoever, of male and female, wife and mother, passion and detachment, proper and improper food etc. for ultimately every thing is identical with the diamond, which is also the Buddha. This may be regarded as an extension of Madhyamika- (A.K.Warder- Indian Buddhism)

6. A.K.Warder- Indian Buddhism, page-197

7. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್– ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಪುಟ–27.

8. ಎ.ಕೆ.ವಾರ್ಡರ್, ಇಂಡಿಯನ್ ಬುದ್ಧಿಸಂ, ಪುಟ–32.

9. ಡಾ.ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಪುಟ–10.

10. ಡಾ.ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಪುಟ–19.

11. ಎನ್.ರಂಗನಾಥಶರ್ಮಾ – ವಾಕ್ಯಪದೀಯ, ಪುಟ–85.

* * * * *

ಅಧ್ಯಾಯ-ಎರಡು

ಶೂನ್ಯತೆ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಲೋಕಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಗಳನ್ನು (ಸೇಕ್ರೆಡ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊಫೇನ್‌ಗಳನ್ನು) ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಸ್ಥಿತ ಬಿಂದುಗಳಾಗಿರದೆ ಪರಸ್ಪರ ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೋ ಇಲ್ಲಿಂದ ಅಲ್ಲಿಗೋ ಚಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಚಲನೆಯ ದಿಕ್ಕೇ ಆಯಾ ದರ್ಶನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾನವತ್ವಗಳ ಈ ಧೃವಗಳ ಏಕತೆಯೋ ಭಿನ್ನತೆಯೋ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಧೃವಗಳು ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ (ದ್ವೈತದ ಹೊರತಾಗಿ) ದೈವತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾನವತ್ವಗಳು ಅವುಗಳ ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಚಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ 'ತತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯವೂ ಅದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವು ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ಎರಡು ಹಂತಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅವತರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಆಗಮಾಡಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥವು ಲೋಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವತರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಲೋಕಾರ್ಥವು ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಯಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಪರಮಾರ್ಥ ಅವತರಿಸಲು ಲೋಕಾರ್ಥವೇ ವೇದಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಸಂಬಂಧದ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ (ಕ್ರಿ.ಶ.ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ) ಅನೇಕ ಹಿಂದೂ ಶಾಖೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಅರವತ್ತೆರಡು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಇದ್ದುವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲ ಸುತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕಗಳು, ಬೌದ್ಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವೂ, ಸೌತ್ರಾಂತ್ರಿಕವಾದವೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದವು.

ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವವು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಂತರ ಸುಮಾರು ಎಂಟು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಈಚಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು ವಿವರಣೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅದು ಪರಕಾರಣವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ವೈಶೇಷಿಕ ಎಂಬ ಪದವು 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು, ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದು

ವಿವಿಧತೆಯೇ ಹೊರತು ಏಕತೆಯಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವ–ಈ ಏಳು ಅಂಶಗಳಿಂದಾದುದು. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನವೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಲೌಕಿಕದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಲೋಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಹೊರತಾದ, ಬೇರೊಂದರ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಇವುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ.

ನ್ಯಾಯ– ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯವೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ. ಅರಿಯುವ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಭೌತ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ – ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಮೂಲವು ಒಂದೇ ಒಂದು, ಅದೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ. ಅದು ಗಣಿಸುವ ಕೊಡುವ ಎರಡೇ ಎರಡು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುಗಳು–ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ. ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲದ ಆತ್ಮವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಉಳಿದೆಲ್ಲದರ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ. ಜಡವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಭೌತಿಕವಾದ್ದು ಏನೇನುಂಟೋ ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಇದೇ. ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲದೇಶಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಖಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಾಗಿ ಅವು ಇರಲಾರವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಭೌತವಿಶ್ವದ ಸಾರಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ತಮಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷವೆಂಬುದು ಒಂದು ಚೇತನವಸ್ತು. ಅದು ಅವಿಕಾರಿ, ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ತರ್ಕದ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದ ತೀರಾ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆ.[12]

ಬುದ್ಧನ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಬೌದ್ಧ ತತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗೇ ಇದ್ದು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತವರು. ಅವುಗಳ ಸ್ಥೂಲ ನಿಲುವು ಇದು :

ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ : ಬೌದ್ಧಥೇರಾವಾದ ಶಾಖೆಯಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದದ್ದು. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಸಮೀಪದ್ದು. ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗದು, ಏನೂ ವಿನಾಶಗೊಳ್ಳದು ; ಭೂತಕಾಲವು ಸತ್ಯ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವೂ ಸತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನ

ಕಾಲವು ಸತ್ಯ. ವರ್ತಮಾನದ ಉಗಮ ಭೂತ-ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕುಶ-ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಪುತ್ರರ "ಜ್ಞಾನಪ್ರಸ್ಥಾನ" ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದವು ಮೂರು ರೀತಿಯ 'ಪರಮಾಣು'ಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ (೧) ಪರಮಾಣು (೨) ಅಣು (೩) ರಜಸ್. ಪರಮಾಣು ಒಡೆಯಲಾಗದ್ದು, ಧ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಂತರದ 'ವೈಭಾಷಿಕ' ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಟಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವ ವಿದ್ರೋಹಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಇತರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವಾದ : ಬೌದ್ಧರ ೧೮ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಶೂನ್ಯತೆ (ಪುದ್ಗಲ ಶೂನ್ಯತೆ) ಮತ್ತು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಶೂನ್ಯತೆ ಇದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಈ ಶಾಖೆಯ ಹರಿವರ್ಮನ ಪ್ರಕಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ವಿನಾಶಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಶೂನ್ಯವೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಕಡೆಗೆ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನಂತರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹ್ರಸ್ವಗೊಳಿಸಿ ಮುಂದಿಡುವುದು ಅಸಾಧುವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ. ಬುದ್ಧನ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಂತಹ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಬಗೆಯೇ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಕ್ರಮ. ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಶ್ರಾವಕರು (ಉಪದೇಶವನ್ನು 'ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ' ಶಿಷ್ಯರು) ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳೆಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿನಯಪಿಟಕ, ಅಭಿಧಮ್ಮ ಪಿಟಕ, ಮತ್ತು ಸುತ್ತ ಪಿಟಕ- ಈ ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿನಯಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ಭಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಭಿಧಮ್ಮಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸುತ್ತಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳ ಸೂತ್ರರೂಪದ ದಾಖಲೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧನ ಪರಿನಿರ್ವಾಣದ ನಂತರ ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳೂ ಗೌರವಿಸುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಾದ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯಗಳು, ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ, ಶೂನ್ಯತೆ, ಅನಾತ್ಮವಾದ ಮುಂತಾದವುಳಿಗೆ ಈ ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳೇ ಮೂಲ ಆಕರ.

ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅರುವತ್ತೆರಡು ಚಿಂತನಾಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿದ್ದುದು

ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಒಂದು : ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವ ಶಾಶ್ವತವಾದ, ಇನ್ನೊಂದು : ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಉಚ್ಛೇದವಾದ (ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ). ಇವೆರಡೂ ವಾದಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಮತ್ತಾವುದೇ 'ದೃಷ್ಟಿವಾದ'ವೂ ಸಹ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸಿ, ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳೆಂಬ ಈ ತುದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ. ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಕಚ್ಚಾಯನ ಗೊತ್ತ ಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಧಮ್ಮಚಕ್ಕಪವತ್ತನ ಸುತ್ತ ಹಾಗೂ ವಚ್ಛಾರ್ಯಗೊತ್ತ ಸುತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

<u>ಕಚ್ಚಾಯನ ಗೊತ್ತ ಸುತ್ತ</u> : ಈ ಸೂತ್ರದ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿಗಳ 'ನಾಸ್ತಿತ್ವ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

<u>ಸೂತ್ರದ ಪಠ್ಯ (ಸಂಗ್ರಹಿತ) :</u>

"ಹೀಗೆಂದು ನಾನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡೆ":-

ಒಂದು ಸಲ ಭಗವಾನರು ಶ್ರಾವಸ್ಥಿಯಲ್ಲಿನ ಅನಾಥ ಪಿಂಡಿಕನ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಂಗಿದ್ದಾಗ, ಅಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಚ್ಚಾಯನನು ಭಗವಾನರನ್ನು ಕಾಣಲು ಬಂದನು. ಭಗವಾನರಿಗೆ ವಂದಿಸಿ, ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಳಿತು ಭಗವಾನರನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದನು : "ಪೂಜ್ಯರೇ, ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ, ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲ- ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಇದೆ?" ಅದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನು "ಕಚ್ಚಾಯನ, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೆಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಒಲವು ತೋರುತ್ತಾರೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಇನ್ನೊಂದು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಅದು ನಾಸ್ತಿ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಲೀ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲೀ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲೀ ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಸಂಧಾನ, ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿಯುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮ. ಹೀಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ, ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಯಾರು ಒಳಗಾಗನೋ ; ಯಾರು 'ಇದೇ ನಾನು' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗನೋ, ಯಾರು 'ಉತ್ಪಾದಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ದು:ಖವು ಉತ್ಪಾದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಭಂಗಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ದು:ಖವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ, ಅವನು ದುಗುಡಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಈ ಅರಿವು ಪರಾವಲಂಬಿಯಲ್ಲ. –ಕಚ್ಚಾಯನ, ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಿನದು: ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆ– ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ (ಒಂದು ತುದಿ) ಎಲ್ಲವೂ ನಾಸ್ತಿ – ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ (ಒಂದು ತುದಿ) ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸಿ ತಥಾಗತನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ."

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದಾಗಿ ಅರಿಯುವಿಕೆ (ಬೋಧೆ) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವಿಕೆನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮನೋ ದೈಹಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋದೈಹಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಷಡಾಯತನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಷಡಾಯತನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸ್ಪರ್ಶ (contact) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಂವೇದನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹಂಬಲ (craving) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಂಬಲವನ್ನಲಂಬಿಸಿ ಉಪಾದಾನ (ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಜರಾ-ಮರಣಗಳು, ದು:ಖ, ಸಂಕಟ, ಮ್ಲಾನತೆ, ನಿರಾಸೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ದು:ಖಸಮಸ್ತವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ (ಅವಿದ್ಯೆಯ ಭಂಗದಿಂದ) ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅರಿಯುವಿಕೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮನೋ ದೈಹಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನೋ ದೈಹಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಷಡಾಯತನಗಳು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಷಡಾಯತನಗಳು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಶ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ವೇದನೆ (feeling) ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇದನೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹಂಬಲ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಂಬಲ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಉಪಾದಾನ (ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಪಾದಾನ ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಭವ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭವ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಜರಾ-ಮರಣಗಳು, ದು:ಖ, ಸಂಕಟ, ಮ್ಲಾನತೆ, ನಿರಾಸೆಗಳು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದು:ಖ ಸಮಸ್ತವೂ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ".

ಕಚ್ಚಾಯದ ಗೊತ್ತು ಸುತ್ತದ ಧ್ವನಿ ಇದು:

೧. ಲೋಕವನ್ನು ನಿತ್ಯ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವಾಹವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.
೨. ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬುದ್ಧ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಅವಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ಸ್ಥಾನಗಳು ಸ್ಥಿತವಲ್ಲ. ಫಲವು ಪ್ರವಾಹದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯ-ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನಾದರೂ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅದು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ ಕೂಡಾ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವೇ ಹೊರತು ಆದಿಯೆಂಬ ಹಂತವಾಗಲೀ, ಅಂತ್ಯವೆಂಬ ಹಂತವಾಗಲೀ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅದು ಉಂಟಾದರೆ, ಇದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಂಗಗೊಂಡರೆ ಇದೂ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಇದು ಸತ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿನ 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂಬುವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಯಾವುವೂ ಶಾಶ್ವತ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲ–ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ.

೩. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯು 'ಸ್ವಯಂಕೃತ' ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಶಾಶ್ವತ ಆದಿಭೌತಿಕ ಆತ್ಮವೊಂದರ ಕಡೆಗೆ ಕೈ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಾದ 'ಪರನಿರ್ಮಿತ' ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವಾಗಿ, ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಲೋಕ ಜೀವನದಿಂದ ದೂರಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಲೋಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯ (conditions)ಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಉಂಟಾಗು–ವುವರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದಗಳೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫. ಈ ವಿವರಣೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇದು ದು:ಖ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿವಾರಣೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಚೂಲಮಾಲುಂಕ್ಯ ಸುತ್ತ:

ಮಜ್ಜಿಮ ನಿಕಾಯದ ಅಗ್ಗಿವಚ್ಚಗೊತ್ತ ಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಚೂಲಮಾಲುಂಕ್ಯ·ಸುತ್ತಗಳು ಸಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿವೆ. ಚೂಳಮಾಲುಂಕ್ಯ ಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ–ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಪಾರಭೌತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ಬುದ್ಧ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಚೂಳಮಾಲುಕ್ಯ ಸುತ್ತದ ಸಾರಾಂಶರೂಪದ ಪಠ್ಯ (ಸಂಗ್ರಹ ಪಠ್ಯ) ಹೀಗಿದೆ:

". . . . . . . ಆಗ ಆಯುಷ್ಮಂತ ಮಾಲುಕ್ಯ ಪುತ್ತನು ಸಾಯಂಕಾಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾಸದ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಎದ್ದು, ಎಲ್ಲಿ ಭಗವಾನರಿದ್ದರೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದನು. ಸನಿಹಕ್ಕೆ ಬಂದು ಭಗವಾನರಿಗೆ ನಮಿಸಿ ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತನು. ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತ ಆ ಆಯುಷ್ಮಂತ ಮಾಲುಕ್ಯಪುತ್ತನು ಭಗವಾನರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದನು :

"ಲೋಕವು ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು / ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ್ದು, ಲೋಕವು ಅಂತ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು / ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು, ಜೀವವೂ ಮತ್ತು ಶರೀರವೂ ಒಂದೇ, ಜೀವ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಬೇರೆ, ಮರಣದ ನಂತರ ತಥಾಗತನು ಇರುವನು / ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು / ಇಲ್ಲದಿರಲೂಬಹುದು ; ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ / ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ – ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತಥಾಗತನು ಉತ್ತರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದನು.

ಅದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧ ಭಗವಾನನು "ಮಾಲುಕ್ಯಪುತ್ತ, ನನ್ನಿಂದ ಯಾವುದು ತಿಳಿಸಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೋ, ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ನಿನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನನ್ನಿಂದ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಇವು ಗುರಿಸಾಧನೆಗೆ ಒದಗಿ

ಬರುವಂಥವು ಅಲ್ಲ. ನಿಬ್ಬಾನಕ್ಕೆ ಇವು ದಾರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ನನ್ನಿಂದ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುವು ನನ್ನಿಂದ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ? ಮಾಲುಕ್ಯಪುತ್ರ 'ಇದೇ ದು:ಖ' 'ಇದು ದು:ಖದ ಹುಟ್ಟು, ಇದು ದು:ಖದ ನಿರೋಧ, ಇದು ದು:ಖ ನಿರೋಧ ಮಾಡಲು ಸಾಗುವ ದಾರಿ' ಎಂಬುವು ನನ್ನಿಂದ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

–ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವವಾದರೆ :

೧. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದು ಲೋಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಅನುಭವ ಜನ್ಯವಾಗಲಿ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಊಹಾಪೋಹವಾಗಿರಲಿ, ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ದೊರಕುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳಿಗೆ ದೊರಕಬಾರದು.

೨. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಲೋಕಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಿಸದಿದ್ದರೆ (ಒಳಿತಾಗಲೀ, ಕೆಡುಕಾಗಲೀ) ಅವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನರ್ಹ.

೩. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವನ ಸುತ್ತ ಮೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದವು.

೪. ಕೇವಲ ಪಾರಭೌತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ.

೫. ಬಾಣಮೂಲ ಚಿಂತನೆ ಸಲ್ಲ.

ವಚ್ಚಗೊತ್ತ ಸುತ್ತವೂ ಇದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇದು ಉತ್ತರ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಮೌನವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ವಚ್ಚಗೊತ್ತನಿಗೆ ಬುದ್ಧನು "ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದರಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ. ಆದುದರಿಂದ ತಥಾಗತರು (ಬೆಂಕಿಯಂತೆ) ಆರಿಹೋದವರು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ 'ವಚ್ಚ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಬೆಂಕಿ ಎದುರು ಉರಿಯುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಬೆಂಕಿ ಏನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಉರಿಯುತ್ತಿದೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತೀಯಾ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ವಚ್ಚನು 'ಯಾವ ಬೆಂಕಿ ನನ್ನೆದುರು ಉರಿಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಬೆಂಕಿ ಹುಲ್ಲು-ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ

ಎಂದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನು 'ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಬೆಂಕಿ ಆರಿಹೋದಾಗ, ಯಾರಾದರೂ ಆ ಬೆಂಕಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತೀಯಾ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ವಚ್ಚನು 'ಗೌತಮನೆ, ಬೆಂಕಿಯು ಹುಲ್ಲುಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಉರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಅವು ಮುಗಿಮಹೋದವೋ, ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಉರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಾಗ ಅದು ಆರಿ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ . . . . .

ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಯಲಿಕ್ಕಾಗದು, ಅದು ಭಾಷಾತೀತ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳು ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಅವಾಚ್ಯ ಎಂದ ಹಾಗೆ, ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ (ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ಬಳಸಿರುವ 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಪದವು ಪ್ರಪಂಚದ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯ, ಆತ್ಮ-ದೇಹಗಳ ಅನ್ಯ / ಅನನ್ಯಗಳ ವಿವರಣೆ, ಮರಣಾನಂತರದ ತಥಾಗತನ ಅಸ್ತಿತ್ವ / ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡೂ ಹೌದು ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ನೀಡುವಾಗ ಭಾಷಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಹಠವನ್ನಾಗಲೀ ಲೋಕದ ಭಾಷಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ನುಡಿವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ನಿಲುವೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾಷೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯಲಾರದು ಎಂಬುದು ಕೂಡ.

ಬುದ್ಧನ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಿರುಚಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆಂಬ ಆಪಾದನೆ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೀಗೆ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲು ಕೆಲವು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಅಂತಹವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ; ವಿಮಲಕೀರ್ತಿ, ಮೊಗ್ಗಲಿಪುತ್ತತಿಸ್ಸ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನ.

ಮೊಗ್ಗಲಿಪುತ್ತ ತಿಸ್ಸ ಬುದ್ಧನ ಪರಿನಿರ್ವಾಣದ ೩೦೦ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ (ಅಂದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳು ಮೊದಲು) ಬಂದವನು. ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ 'ಮಹಾಶುದ್ಧಿ'ಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹುಪಾಲು ಇವನಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾದದ್ದು. ಆತನ ಕೃತಿ 'ಕಥಾವಸ್ತು' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿ. ಆಗ ಇದ್ದ ಎಲ್ಲ ಹದಿನೇಳು ಬೌದ್ಧ ಶಾಖೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮೊಗ್ಗಲೀಪುತ್ತ ತಿಸ್ಸ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ನೇರ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲು, ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷದ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಅಮೂರ್ತ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಬಳಸಿದ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಯು ಮೊದಲಿಗ. ಬುದ್ಧನ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿ, ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಗ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಯು ಅವರು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು

ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ವಿಮಲಕೀರ್ತಿ ನಿರ್ದೇಸವು ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಮಲಕೀರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೊಗ್ಗಲೀಪುತ್ತ ತಿಸ್ಸರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಟ್ಟವನು ನಾಗಾರ್ಜುನ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ:

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಬುದ್ಧನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಮನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ತಾತ್ವಿಕ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಬಗೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಿಥ್‌ಗಳ ನಡುವಿನಿಂದ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಡೆದು ತೆಗೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಅವನ ಕೃತಿಗಳೇ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಸೂಚಿಗಳು. ಅವನನ್ನು ಮಹಾನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನೆಂದು, ದಾರ್ಶನಿಕನೆಂದೂ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಕನೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರಹಪಾದ (ರಾಹುಲಭದ್ರ) ಈತನ ಗುರು. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯು ಗಂಡದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಅಮಿತಾಯರ್‌ಧಾರಿಣಿ ಎಂಬ ವ್ರತ ಮಾಡಿದನಂತೆ. ಹರೆಯದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಶೃಂಗಾರಾಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಅದರಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿದನೆಂದು ಆಗಿನ ಬೌದ್ಧ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಭ್ಯಸಿಸಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗದೆ ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ತಡಕಾಡಿದನೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ದಕ್ಷಿಣ ನಾಡಿನ (ಪ್ರಾಯಶ: ಕರ್ನಾಟಕದ) 'ಮಹಾನಾಗ' ಎಂಬ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಸೂತ್ರಗಳು ದೊರೆತವೆಂದೂ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಅವನ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿದವೆಂದೂ ಮಸುಕು ಮಸುಕಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ 'ನಾಗ' ಅಥವಾ 'ಮಹಾನಾಗ' ಯಾರಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗಕುಲದ ಒಡೆಯನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು, ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚೀನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ, ಕುಮಾರಜೀವನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥವು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಈ ಪಂಥವೇ ನಂತರ ಉತ್ತರಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿತೆಂದೂ ಕುಮಾರಜೀವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಾತವಾಹನ ದೊರೆ ಗೌತಮೀಪುತ್ರ ಸಾತಕರ್ಣಿಯು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಗೆಳೆಯನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅವನಿಗೆ ಪತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಸಹೃಲ್ಲೇಖವೆಂಬ ಪ್ರಕಟಿತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಶ್ರೀಶೈಲದ ಬೌದ್ಧ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ನಲಂದಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಗುರುವಾಗಿ ಬಹಳ ಕಾಲ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಕೆಳಗಿನವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

೧. ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ
೨. ಶೂನ್ಯತಾ ಸಪ್ತತಿ
೩. ವಿಗ್ರಹವ್ಯಾವರ್ತಿನಿ
೪. ವೈದಲ್ಯಕಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣ
೫. ಯುಕ್ತಿಷಷ್ಠಿಕಾ
೬. ಸಹೃಲ್ಲೇಖ
೭. ಚತುಃಸ್ತವ
೮. ರತ್ನಾವಳಿ
೯. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಹೃದಯಕಾರಿಕಾ
೧೦. ಕಾರಿಕಾಸಮುಚ್ಚಯ
೧೧. ಬೋಧಿ ಚಿತ್ತಾವರಣ
೧೨. ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧಿ
೧೩. ಬೋಧಿ ಸಂಭಾರಕ.

ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕಾ

ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕವು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಧಾನಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೪೪೮ ಸೂತ್ರಗಳೂ ೨೭ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಕುಮಾರ ಜೀವ ಇದನ್ನು ಚೀನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮೂಲಪಠ್ಯ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯವೂ ಪುನಾರಚನೆಗೊಂಡದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಟಿಬೆಟಿಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಕಾರಿಕಾವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದೆ. ಐದಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಕಾರಿಕಾದ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗಿದ್ದ ಒತ್ತಡಗಳೆಂದರೆ – (೧) ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ತತ್ವದಿಂದ ದೂರಸರಿದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದೆಡೆಗೆ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದದೆಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಮೊದಲು ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. (೨) ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖಾಂಶಗಳಾದ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯಗಳು, ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ, ಅನಾತ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಅಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನು ತರ್ಕವಾದಗಳ ಗೋಜಲಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಬಿಡಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಬಲವಾದ ತರ್ಕ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಿತ್ತು!

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲಿ ಮೊದಲಿಗನೆಂದರೆ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ. ಈತನ ಬಗೆಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು (ಡಿ.ಜೆ.ಕಲೂಪಹಾನ, ಎ.ಕೆ.ವಾರ್ಡರ್ ಮುಂತಾದವರು, ಟಿ.ಆರ್.ವಿ. ಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ತುಂಬಾ ಅಸಮಾಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಸಮಾಧಾನ ಸಕಾರಣವಾದುದು. ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾದ ಕಡೆಯೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಆಧುನಿಕರು

ವ್ಯಾಕುಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸೌತಾಂತ್ರಿಕರನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕಟುವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಕನಲುತ್ತಾ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೋ ಅಂತಹವರ ಬಗೆಗೆ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ಮೆದು ಧೋರಣೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ನಿಲುವು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇವರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಶತೃಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕರಿಗೆ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಉದ್ಯೋಗ. ಈಚಿನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಾದ ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್ ಮತ್ತು ನಿರಚನಾವಾದಗಳ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ವಿವರಣೆ/ತಾತ್ವಿಕತೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲ ಆಕರವೆಂದರೆ ತ್ರಿಪಿಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದಗಳು. ಅದನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪದೇ ಪದೇ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ತಾನು ಬುದ್ಧನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದೇನೆಂದು ಖಾತರಿಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವೇ ಲೋಕವಿವರಣೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ. ಕಾರಿಕಾದ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಕರವೂ, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮೆಯೂ ಆಗಿರುವ ಬುದ್ಧನಿಂದುಪದೇಶಿತವಾಗಿರುವ 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ'ವನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಈ ತತ್ವವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಹಂಗಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು.

ಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತ ಬಿಂದುವೊಂದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಮಹಾಮೌನವೂ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು, ಅದು ಏನೇನಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರಾಕರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥಿತ ಬಿಂಧುವಿಗೆ ಅಂಟಿ ಕೂತ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ನಿರಸನಗೊಂಡು, ಚಲನಶೀಲವಾಗಿ 'ಮಾರ್ಗ'ವನ್ನು ಹಿಡಿಯದ ಹೊರತು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಚಲಿಸಲಾರದೆಂಬ ಅರಿವು ಕಾರಿಕೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪುನರುಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆತನ ಉದ್ದೇಶ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಲೋಕಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನವು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ, ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಅಲ್ಲಮರಿಗೆ ಈ 'ಸಂಬಂಧ'ವನ್ನು ಲೋಕವೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಲಿ ಎಂಬ ಹಂಬಲವೇ ಅವರನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು. ಲೋಕಜೀವಿಗಳನ್ನು ದು:ಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲು 'ಸಂಬಂಧದ' ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ಅವರು ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಂಚಿದರು.

ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿವರಣೆಯೇ 'ಶೂನ್ಯತೆ'. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ಅಸಮಗ್ರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನೀಡಬಹುದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ ಕೃತಿಯು ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಯಾವ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಬೇಡುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಬಳಿ ಸಿಕ್ಕಿರಿದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಲು ನೆರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಬೇಕಾಗಬಹುದು.

೧. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ (ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರವತ್ತೆರಡು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ) ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ ಶೂನ್ಯತೆಯು ತಾನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ 'ರಚನೆ'ಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿವಾರಣೆಯೇ ಹೊರತು 'ಉಂಟಾಗಿಸುವುದಲ್ಲ'.

೨. ದೃಷ್ಟಿಗಳು 'ಸ್ಥಿತ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಇವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಚಲನಶೀಲವಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಗೂ ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಅಂತ:ಸ್ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ 'ದೃಷ್ಟಿ'ಗಳೂ (views) ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡವುಗಳು ಆಗಿರಲೇಬೇಕಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾರವು. ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿವ ಉದ್ದೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯ ಸ್ಥಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾನ್ಯವಾಗದು. ತೊಡೆಯಲಾಗದ್ದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗದು ಎಂಬ ಮಾತು ಅದಕ್ಕೆ ಪಥ್ಯವಾಗದು.

೩. ಶೂನ್ಯತೆಯು ತಾನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಾಗದೆ ತನ್ನ ಶೂನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಶೂನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ 'ತಾನು' ಸ್ಥಿತಿ, ವಸ್ತು, ಕಾಪಾಡಿಕೋ ಇತ್ಯಾದಿ, ಅಸಮರ್ಪಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಮಾತನಾಡಬೇಕಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸ!)

೪. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನುಡಿಯಲು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಷೆಗೆ 'ರಚನೆಯಲ್ಲದ್ದನ್ನು' ನುಡಿಯಲು ಸದ್ಯದ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಜಾಡು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು! ಸಂಧಾಭಾಷೆ, ಬೆಡಗಿನ ವಚನ, ಉಲಟ್‌ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದವು ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ. ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನದ ಮೂಲ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರಚನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಮಾನವಮತಿ ಮೊಂಡು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾಡಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಅದನ್ನು ಜಾಡು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು! ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ರಚನೆಯಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಅರಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಜಾಡಿಗೆ ಬೀಳಲು ಬಿಡಬಾರದು.

೫. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಪಾರಭೌತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮ. ದು:ಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಈ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಆಗಬೇಕು.

'ವಿಮಲಕೀರ್ತಿ ನಿರ್ದೇಸ'ದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಕು ಪ್ರಿಯದರ್ಶನ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ವಸ್ತುವೇ ಶೂನ್ಯತೆ. ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಾಶದಿಂದ ಶೂನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೇ ಶೂನ್ಯತೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿನಾಶದಿಂದ ಶೂನ್ಯತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಧರ್ಮವೇ ಶೂನ್ಯತೆ"

ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲ ಆಕರವೆಂದು ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನುಡಿವ ಮತ್ತು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ತಾವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದೇವೆಂದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಸಹ ತಾನು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿರುತಿರುಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳೂ ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣಾನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರಿಂದ (ಶ್ರಾವಕರಿಂದ)– ಕನ್ನಡದ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಾದರೆ ಸಂಪಾದಕರಿಂದ – ದಾಖಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇಂತಹ ದಾಖಲಾತಿಗಳು 'ಸಂಗೀತಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಶ್ರಾವಕ–ಭಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದವು. ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರಗಳು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ, ಸಂವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ (ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಹಾಗೆ) ದಾಖಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ನಿರೂಪಣೆ ಇದನ್ನು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಪೂ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊಗ್ಗಲೀಪುತ್ತ ತಿಸ್ಸ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಕೃತಿ "ಕಥಾವತ್ತು". ನಂತರದ ಮತ್ತು ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಚಾರ್ಯನೇ ಶ್ರೀಗುರು ನಾಗಾರ್ಜುನ.

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಗ್ರೂಪಗಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಷ್ಟೇ ನಮ್ಮೆದುರು ಬರಲು ಬಯಸದೆ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಿನ್ನ ವಿಧಾನವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೋಕವಿನ್ಯಾಸ, ಅದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿನ್ಯಾಸ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅನೇಕ 'ದೃಷ್ಟಿ'ಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಎದುರಾದ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಕಡೆಗೂ ಉಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದೇ- ಹಾಗಾದರೆ ಸಮ್ಯಕ್ (ಸರಿಯಾದ) ದೃಷ್ಟಿ ಯಾವುದು?

ಜ್ಞಾನೋದಯದ ನಂತರ ಬುದ್ಧನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಇವುಗಳಾವುವೂ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲ, ಎಂಬುದೇ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಅರುವತ್ತ ಮೂರನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು ಉತ್ತರಿಸಲಾಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರಿತ ಬುದ್ಧನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮತ್ತೊಂದು 'ಗೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿತೆಂದಾಗಲೀ, ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ 'ದೃಷ್ಟಿ'ವಾದ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಈ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಸಾರವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬುದ್ಧನು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಎರಡು ವಾದಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದನು. ಒಂದು : ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಇನ್ನೊಂದು : ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ. ಇವೆರಡೂ, ವಾದಗಳನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬುದ್ಧ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ 'ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದನು (grouping) ಈ ವಿವರಣೆಗಳದ್ದೇ ಕೋಲಾಹಲವಾಗಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೂ ಅಂತಹ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಜೀವಿಗಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಅಪಾರ ದು:ಖಕ್ಕೂ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ದು:ಖಕಾರಣ ಮತ್ತು ದು:ಖನಿವಾರಣೆ ಈ 'ಗ್ರಹಿಕೆ' ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕರುಣಾಮಯಿ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅರಿವನ್ನು ಹಂಚಲು, ಲೋಕಜೀವಿಗಳನ್ನು 'ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯಿಂದ (grasping) ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಒಂದು ಮಹಾಯಾನವನ್ನೇ ಅವನು ಕೈಗೊಂಡನು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಮಹಾಯಾನವು ಅಂತಹದ್ದೇ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇದು ಪಥ-ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಪಥ ನಿರ್ಮಾಣವಲ್ಲ. ಪಥ ನಿಷೇಧವೇ ಬುದ್ಧ-ಅಲ್ಲಮರ ಉದ್ಯೋಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಪಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಉಳಿಸಿಹೋಗದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸತ್ತ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಸಾರಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧ, ಅಲ್ಲಮರದ್ದು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಲೋಕ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ದು:ಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಕರುಣಾಮೈತ್ರಿಯ ಮಾರ್ಗ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯಾದ ಅನಿತ್ಯ, ದು:ಖ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮದ ವಿವರಣೆಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ದಾರಿಯಾಗಲೀ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿವರಣೆಗಳ ಕಸರತ್ತಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ವೇದ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು

ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತವೂ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಲೋಕಾನುಸಂಧಾನದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಘಾತಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಲೋಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಗಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನೂ, ಬುದ್ಧನನ್ನೂ ಅವರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಮೂಂಚೂಣಿಗೆ ಬರದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಸ್ಸೂರ್ ಮತ್ತು ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಪ್ರಣೀತ ಭಾಷಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಡೆರಿಡಾ, ಗ್ರಾಮ್‌ಷಿ, ಫುಕೋರವರ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ವಾಗರ್ಥದ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಭಾಷೆಯಾಗಲೀ ಅದು ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಲೋಕರಚನೆಗಳಾಗಲೀ ನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಕೇವಲ ಕಾರಣ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಷ್ಟೇ. ಇಂತಹ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೇ ಇಡೀ ಲೋಕ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೂ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳು. ಹೀಗೆ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಈ ಸಂಯೋಜನೆಗಳ ಘಟಕಗಳಾದ ಕಾರಣ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗಾಗಲೀ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ– ಎಂಬ ತತ್ವವು ಇಂದು ಅನೇಕ ಗಂಭೀರವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ತಡೆಬಿದ್ದು, ಅಂತಹ ಸಂಯೋಜನೆಗಳ ಸಂಕಥನ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಮಹತ್ತರ ವೈಧಾನಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸತ್ಯ ಹುಡುಕಬೇಕಾದ್ದಲ್ಲ– ಕಟ್ಟಬೇಕಾದದ್ದು' ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡು ಇರುವ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಸಂಯೋಜನಾ ಘಟಕಗಳಾದ ಕಾರಣ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೇ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಲೋಕಾನುಸಂಧಾನದ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗದೆ ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಡುವ ಮಹತ್ತರ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವ ಉತ್ಪತ್ತಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತ 'ಸ್ಥಿತಿ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದರಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕಾರಿಕಾವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. (೧) ಸ್ವಭಾವ ನಿರಾಕರಣೆ (ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾದ) (೨) ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ವಿವರಣೆ (೩) ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಿ: ಸ್ವಭಾವವಾದ: ನಿ:ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

(೧) ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳುದು ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಅಕೃತಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ; ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವಿಯಾದುದು ಶಾಶ್ವತವಿರಲೇಬೇಕು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ;

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೧ :

ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು
ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ
ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವಭಾವ-
ವುಳ್ಳುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಹಂಗೇಕೆ? ಅವು
ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯವೆಂದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು
ಇರುವುದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ?

ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಎರಡು : ಅವಲಂಬನೆ–ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ, ಏಕೀಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿರದು. ಇಲ್ಲಿ 'ವಸ್ತು' ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದುದಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾದ ಶೂನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಾವಲಂಬಿಗಳೆಂದೂ ಸ್ವಭಾವಿಗಳಲ್ಲ ; ಬದಲಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಬಲ್ಲವು.

ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರೆದು :

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫, ಕಾರಿಕೆ೧ :

ಹೇತು–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಸ್ವಭಾವವು
ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ
ಹೇತು–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ
ಸ್ವ–ಭಾವವು ಕೃತಕವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ('ಸತ್ತು' ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ) ಹೇತು–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾದ್ದೇ ಹೊರತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. 'ಸ್ವ–ಭಾವ'ವೆನ್ನುವುದು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ'ದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವಾದುದು ಸ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ತೊಡಕು ಎರಡು ರೀತಿಯವು. : ಸ್ವಭಾವವಾದಿಯಾಗಿಯೋ, ಉಚ್ಛೇದವಾದಿಯಾಗಿಯೋ ಯೋಚಿಸಿ ಪಳಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ (ಸಂಖಾರದ) ಹಠ ಒಂದಾದರೆ, ಸಂರಚನೆಗಳು

ನಿರಚನೆಗೊಂಡಾಕ್ಷಣ ಭಾಷೆ ತಾನೂ ನಿರಸನಗೊಂಡು ತಣ್ಣಗಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಭಾಷೆಯಿನ್ನೂ ನಡೆಯಲು ಕಲಿತಿಲ್ಲ. ಸಂರಚನಾ ರಹಿತ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಚಲಿಸಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫. ಕಾರಿಕೆ೨ :

ಕೃತಕವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಂಟೆ ?
ಸ್ವ-ಭಾವಗಳು ರಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ
ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫. ಕಾರಿಕೆ ೩:

ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದಿರಲು ಪರಭಾವವುಂಟೆ?
ಪರಭಾವವು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೆ?

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫. ಕಾರಿಕೆ ೪:

ಸ್ವಭಾವ ಪರಭಾವಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಲ್ಲಿ?
ಸ್ವಭಾವ ಪರಭಾವವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ
ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಎಂತೂ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ ಪರನಿರ್ಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಪರನಿರ್ಮಿತವನ್ನು ಪರಭಾವವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಅದು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಸ್ವಯಂಕೃತವೂ ಅಲ್ಲ, ಪರಕೃತವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಾಚೆಗಿನದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
(೨) ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡದು. ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ವಭಾವಿ ಅಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩ :

ವಸ್ತುಗಳು ಅನ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ
ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ.
ಸ್ವ-ಭಾವ ಗಳಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಶೂನ್ಯ.

ಅನ್ಯತಾಭಾವ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯು ವಸ್ತುಗಳ ನಿಃಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರೋಧ(ವ್ಯಯ) ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ನಾಸ್ತಿವಾದವಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ : (ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩)

ಮತ್ತೊಂದು ತಾನೇ ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ಏಕೆಂದರೆ ಯುವಕ ತಾನೇ ವೃದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ವೃದ್ಧನೂ (ಪುನಃ) ವೃದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ : ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩

ಇದೇ ಅದಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದಾದರೆ
ಹಾಲು ತಾನೇ ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ
(ಹಾಲೇ ಮೊಸರು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ)
ಆಗ ಮೊಸರು-ತನ (ದಧೀಭಾವ) ಹಾಲಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಜರೆಯು (ಬದಲಾವಣೆಯು) ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನ್ಯ / ಅನನ್ಯ ವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವೊಂದನ್ನೂ ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮವುಳ್ಳದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

(೩) ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು ಅಶೂನ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು :

ಕಾರಿಕೆ ೨೨ ಅಧ್ಯಾಯ : ೨೪ :

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿ ಉಂಟೆ?
ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವವನಿಗೆ
ಉದಯವೆಂಬುದು ಇರದು.

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು ಶಾಶ್ವತ. ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು ಬಂದು-ಹೋಗುವುದಾದಲ್ಲ. ಬಂದು-ಹೋಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಶೂನ್ಯತೆಗೆ, ಸ್ವಭಾವ ರಹಿತತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ.

ಕಾರಿಕೆ೩೩ . ಅ : ೨೪:

ಯಾರೂ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ ಅಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ
ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ.
ಶೂನ್ಯವಲ್ಲದ್ದು ಏನು ತಾನೇ ಮಾಡೀತು?
ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಕ್ರಿಯಾಹೀನ.

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಲ ಜಗತ್ತು. ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಯಾವ ದರ್ಶನಗಳೂ ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೭ : ಅ : ೨೪:

ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವವನಿಗೆ
ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ
ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ
ಕರ್ತೃವೂ ಕ್ರಿಯಾ ಹೀನನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ಅರಾಜಕತೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮಾನವೀಯ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಆಸಕ್ತಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಭಾಷೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕದ ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಅವನ ಮೊದಲ ಆಸಕ್ತಿ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೮ : ಅಧ್ಯಾಯ : ೨೪:

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ
ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟದು, ಹೊಂದದು (ಭಂಗಗೊಳ್ಳದು)
'ಸ್ಥಿತ' ಅವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವಿದ್ದು
ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ೩೯ : ಅ : ೨೪ :

ವಸ್ತುಗಳು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು
ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದು:ಖ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಲೀ
ಕ್ಲೇಷಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

–ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಜಡ ಜಗತ್ತು. ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ, ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಹೊಸತನವಿಲ್ಲದ್ದು.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ:

ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಕಾರಕಾದ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನ :

ಮಂಗಳವೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯ ಉಪಶಮನವೂ ಆದ
ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಅನಿರೋಧ, ಅನುತ್ಪಾದ,
ಅನುಚ್ಛೇದ, ಅಶಾಶ್ವತ, ಅನೇಕಾರ್ಥ, ಅನಾನಾರ್ಥ
ಅನಾಗಮ ಅನಿರ್ಗಮ-ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದ
ಸಂಬುದ್ಧನಿಗೆ ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಒಂದೇ ಪಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಎಂಟು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು, ಎಂಟು ಮಿಥ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಜ್ಞಾನದ ತೆರೆಯನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಲಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ವಿಪರ್ಯಯಗಳೆಂದು (ವಿಕಲ್ಪ) ಅವು ಲಯಗೊಂಡಾಗ, ಉಪಶಮೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಾಗಲೀ, ಶುದ್ಧವಾದುದಾಗಲೀ, ನಿತ್ಯವಾದುದಾಗಲೀ, ಸುಖವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಅನಾತ್ಮ, ಅಶುದ್ಧ, ಅನಿತ್ಯ, ಅಸುಖ ಇವುಗಳೂ ಇರಲಾರವು.

ಕಾರಿಕೆ೧೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪ :

ಸತ್ಯವಾಗಲೀ ಮಿಥ್ಯವಾಗಲೀ
ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ
ವಿಪರ್ಯಾಸ ಯಾರಿಗುಂಟು?
ಅವಿಪರ್ಯಾಸ ಯಾರಿಗುಂಟು ?

-ಶೂನ್ಯತೆಯು ಸರ್ವವೂ ಉಪಶಮನಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಇರವು. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ ಸ್ಥಿತಿ, ವೈರುಧ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿದವುಗಳೇ ಹೊರತು ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಸಂರಚನೆಗಳೆಲ್ಲ ನಿರಸನಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ರಚನಾ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಚಿನವರೆಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನೊಯ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದತ್ತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳೆರಡೂ ನಿರಸನಗೊಂಡು ಸ್ತಬ್ಧವಾಗುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಬೆಡಗು, ಉಲಟ್ ಭಾಸಾ, ಮುಂಡಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

'ಸಂಬಂಧ' ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ :

ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವು ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ : ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಸಕಾರಣತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೀಜವಿದ್ದರೆ ಮೊಳಕೆಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಬೀಜವೇ ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲ. ಬೀಜದಿಂದ ಬೇರೆ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೀಜ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು

ಮೊಳಕೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಷ್ಟವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮೊಳಕೆಯ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಕಾರಣದ ಉಚ್ಛೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಚಲನಶೀಲ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಿತವಾದುದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ಮುಟ್ಟಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತದ ವಿವರಣೆ ಎಂದರೆ 'ಪದಾರ್ಥ'ವೆಂಬುದು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ / ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ) ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬಳಸುವ ಹಲವು ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು (universe of discourse) ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ :

ಕಾರಿಕಾದ ಮೊದಲ ಕಾರಿಕೆಯಿದು :

ತನ್ನಿಂದಾಗಲೀ ಅನ್ಯದಿಂದಾಗಲೀ
ತಾನು–ಅನ್ಯ ಇವೆರಡರಿಂದಾಗಲೀ
ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿಯಾಗಲೀ
ಭಾವವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದು.

ಪದಾರ್ಥವು ತಾನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇರೊಂದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವೆರಡೂ (ತಾನು–ಪರ) ಕಾರಣವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ತಾನು ಮತ್ತು 'ಪರ'ವೆಂಬುದು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಪರ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾದರೂ ಕೂಡಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಇರುವುದಾದರೆ ಇಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇನ್ನು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದರೆ ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಅರಾಜಕತೆ, ಮತ್ತು ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ್ದು ಹಾಗೂ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಯಾವ ನಿಲುವೂ ಇದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ : ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ನಾಲ್ಕು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು (ಪರಿಸ್ಥಿತಿ) ಮಾತ್ರ ಉಂಟು
ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರತ್ಯಯ)
ಆಲಂಬನ, ಅನಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ
ಐದನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯವಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ, ವಸ್ತುವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವಮತಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲು ಬೇಕಾಗುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚದ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂಬುದು. ಕಾರಣ ಫಲರೂಪಿಯಾದ ಪರಿಣಾಮ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ

ಕಾರಿಕೆ ೯ ಅ.೧:

ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಅಂತ್ಯವು ಅಸಂಭವ
ಆದುದರಿಂದ ಸಮನಾಂತರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತ್ಯಗೊಂಡ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು
ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೦ ಅ ೧:

ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ
ಪದಾರ್ಥಗಳು ಶೂನ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ
ಇದು ಇರುವುದರಿಂದ – ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ
ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕಾರಣ–ಪರಿಣಾಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಇದು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಇದು ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ, ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಮತ್ತು ಅದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಫಲವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ (ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿಯಲ್ಲಿಯೂ) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೧ ಅ೧:

ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಫಲವೆನ್ನುವುದು
ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ
ಒಟ್ಟಾಗಿಯೋ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲ
ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದಲ್ಲಿ
ಅದರಿಂದ ಇದು ಎಂತು ಹುಟ್ಟೀತು?

ಇಲ್ಲಿನ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಚಕ್ರೀಯ ಚಲನೆಯೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಚಕ್ರೀಯ ಚಲನೆ ಇದೆ. ಯಾವುದೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿತ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಈ ಚಲನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಒಂದು ಬಿಂದುವೆಂಬುದಾಗಲೀ ಅಂತ್ಯವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಧ್ಯಬಿಂದುವೆನ್ನುವುದೂ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡು ತುದಿಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವೆನ್ನುವುದು ನಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ, ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಪ್ರತ್ಯಯ, ಕಾರಣಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಗ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ :

ಕಾರಿಕೆ೧೨ ೮೧:

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಪರಿಣಾಮವು
ಅವುಗಳಿಂದ (ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ) ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಾದರೆ
ಅಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದೇಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ

ಮೇಲಿನ ಅರಾಜಕತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಬಂದು-ಹೋಗುವ ಈ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಚಕ್ರೀಯ ಚಲನೆಗೆ ಒಂದು ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಅದು ಅರಾಜಕವಲ್ಲ. ಅರಾಜಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೩ ೮ :೧:

ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಲಕ್ಷಣ
ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ
ತಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ
ತರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ : ಒಂದು : ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟುಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅದರದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಅಂಶಗಳದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಉಂಟಾಗದುದರಿಂದ ಅದು ಶೂನ್ಯ. ಇದು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ವಿವರಣೆ.

ಶೂನ್ಯತೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೧೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪ :

ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸದ ವಿಷಸರ್ಪದ ಹಾಗೆ
ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದ ವಿದ್ಯೆಯ ಹಾಗೆ
ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ
ಮಂದಮತಿಯು ವಿನಾಶಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ

ಶೂನ್ಯತೆಯು ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ. ಅದು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿರಾಕರಣ. ಅದರ ಅರಿವು ಪೂರ್ಣ ದೊರೆತರೆ ಮಾತ್ರ ದೊರೆತಂತೆ. "ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ" ಎನ್ನುವುದು ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾದುದು.

ಕಾರಿಕೆ ೧೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪ :

ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವುಂಟು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಾದುದು. ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆ ಈ ಎರಡೂ ಮೂರ್ತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿವೆ. ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ಮೂರ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದೇ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅಮೂರ್ತವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪ :

ಜೊತೆಗೆ, ಪರಿಣಾಮ, ಕಾರಣ, ಕರ್ತೃ,
ಕ್ರಿಯೆ, ಕರ್ಮ, ಉತ್ಪಾದ, ನಿರೋಧ –
ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ನೀನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುತ್ತೀಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ

ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಲೋಕದ ನಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಎರಡು ತೆರನಾದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯ. ಲೋಕದ ನಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾದ ಲೋಕ ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವ ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೮ ಅ:೨೪:

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದಿತವೆಲ್ಲ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ.
ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಅದು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು.
ಅದೇ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ.

– ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಸಂಭವಿಸದು. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಭಂಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವಭಾವ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಂತೂ ನಾಸ್ತಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವಾದುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನ, ಹಾಗಾಗಿ, ಇದೆ – ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಎರಡೂ ತುದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸಿದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ. ಅದೇ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು.

ಕಾರಿಕೆ ೩೬ ಅ : ೨೪

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವಾಗಿರುವ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು
ನೀನು ನಿರಾಕರಿಸುವಿಯಾದರೆ, ಆ ಮೂಲಕ
ಸರ್ವಲೋಕವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ

– ಲೋಕದ ನಿತ್ಯವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರಣ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ, ಕಾರಣ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಂಡಾಗ ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದವುಗಳಾಗಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದ ನಿರಾಕರಣೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವತಂತ್ರ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೭ ಅ:೨೪ :

ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ
ಕರ್ಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ
ಕರ್ತೃವೂ ಕ್ರಿಯಾಹೀನನಾಗುತ್ತಾನೆ

ಕಾರಿಕೆ ೩೮ ಅ:೨೪ :

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ
ಹುಟ್ಟದು, ಹೊಂದದು. 'ಸ್ಥಿತ' ಅವಸ್ಥೆ
ಮಾತ್ರವಿದ್ದು ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೯ ಅ : ೨೪:

> ವಸ್ತುಗಳು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು
> ಪಡೆಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.
> ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಲೀ,
> ಕ್ಲೇಷಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ೪೦ ಅ: ೨೪:

> ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಅರಿತವನು
> ದುಃಖ, ದುಃಖ ಸಮುದಯ, ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆ
> ಮತ್ತು ನಿವಾರಣಾ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಿತವನಾಗುತ್ತಾನೆ

ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಾಜಕತೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಜಡಜಗತ್ತು, ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ, ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಹೊಸತನವೇ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬುದ್ಧ-ನಾಗಾರ್ಜುನರು ಮಾನವ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಆಸಕ್ತಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕವೂ ಅಲ್ಲ, ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಷಿಕ ವಿವರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕದ ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಅವನ ಮೊದಲ ಆಸಕ್ತಿ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಲೋಕ ಜೀವನದ ಹಿತವೇ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದು ತಾನಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವಷ್ಟು ಸಶಕ್ತವಾಗಿದೆ :

> ಹಿಂದಣ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು
> ಮುಂದಣ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ಕರುಣದ ಕಂದಗಳು
> ಹಿಂದೆಮುಂದೆಯಾಡುವ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರು
> ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಈ ಮೂವರೂ ಎನ್ನ ಕಕ್ಷೆಯ ಒಕ್ಕಲು
> ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರ ನೀನಳಿಯ ನಾ ಮಾವ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಿಂಗಳದ ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇನ್ನೊಂದಿದ್ದೀತು. ಇಲ್ಲಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರುಗಳಾದ : ಕವಿಗಳು, (ಇಂದು, ಹಿಂದು, ಮುಂದಿನ) ಹರಿಬ್ರಹ್ಮ ರುದ್ರರು, ಇವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರಹೀನರು – (ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು, ಕರುಣೆಯ ಕಂದಗಳು, ಲೆಂಕಡಿಂಗರಿಗರು, ಕಕ್ಷೆಯ ಒಕ್ಕಲು ಇತ್ಯಾದಿ). ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಸ್ತವೂ ಪರಾವಲಂಬಿಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿನ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಸಮಸ್ತ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಈ

ಅವಲಂಬನೆಯ ಒಳಗು. ಈ ಅವಲಂಬನೆಯ ಒಳಗೇ ಮೂಡಿದ ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರಾದಿ ಸಂರಚನೆಗಳಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶೂನ್ಯತೆಯಾದ ಗೊಗೇಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲಮನ ಹಂಗಿನೊಳಗಾದ ಸಂಬಂಧಿ.

ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ :

'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳ ಅನುಸರಣೆ ಸಾಧ್ಯ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಅದರ ಸಮಸ್ತಾಂಶಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಸಮಸ್ತಾಂಶಗಳೆಂದರೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಇಂತಹ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

'ಶೂನ್ಯತೆ' ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಇವುಗಳಾಚೆಗಿನ ಲೋಕವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ. ಮೊದಲಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೆಲ್ಲ ಲೋಕಚಟುವಟಿಕೆ. ಎರಡನೆಯದ್ದು ಸ್ತಬ್ಧ, ಶಾಂತ. ಆದರೆ ಚಲನಶೀಲ. ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪ

– ಜ್ಞೇಯದ (ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ) ವಿವರಣೆ :

ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮುನ್ನ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ, ಇತರ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ, ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಅಂದರೆ ತಾನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯ ಪೂರ್ಣಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಕೈತಪ್ಪಿ ಹೋಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಳಿಕೆ, ಅದರ ಭಂಗ (ಸೃಷ್ಟಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯ) ಈ ಮೂರೂ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. .... ಉಂಟಾಗುವ ಎಲ್ಲವೂ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಘಟಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲೇಬೇಕಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೊಡನೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ತನ್ನಿಂದಾಗಲೀ ಅನ್ಯದಿಂದಾಗಲೀ
ತಾನು–ಅನ್ಯ ಇವೆರಡರಿಂದಾಗಲಿ

ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿಯಾಗಲೀ
ಭಾವವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದು

ಬೌದ್ಧಮಾಧ್ಯಮಕವಾದವು ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ : ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಚಲನಶೀಲ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಿತವಲ್ಲದ ಅದು ವಸ್ತುವಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕೆಯ ಮೊಗಲ ಹಂತದ ವಿವರಣೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಶಾಶ್ವತ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅವರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಂಗಬಾರದಂತೆ ಹೀಗೆ ಕೂಡ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು :

ಅ) ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ಆ) ಪದಾರ್ಥವು ಅನ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ಇ) ಪದಾರ್ಥವು ತಾನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಇವೆರಡರ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
ಈ) ಪದಾರ್ಥವು ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಲೋಕವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಾಟ್ಯವಿಲಾಸವೇ. ಪದಾರ್ಥವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಕಾರಿಕಾದ ಮೊದಲ ಹಂತ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಜರುಗಲು ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ನಾಲ್ಕು ಸಂಬಂಧ-ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ೧) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ. ೨) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆಬೇರೆ ೩) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನ ಎರಡೂ ೪) ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವಿಷ್ಟೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ? ಎಂದರೆ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಕಾರಿಕೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಾರಣ ಉಂಟು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಕೊನೆಯದು 'ಕಾರಣವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವುಂಟು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎರಡು ಪರ್ಯಾಯಗಳಿವೆ: ಒಂದು : ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು, ಎರಡು : ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು. ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಮೇಯ ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡರ ಸಂಯೋಗವಷ್ಟೇ. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅಸಂಗತವಾದವುಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಗಳು ಆಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮುಂದಿಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ನಿಲುವು. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೇ ವೈಭಾಷಿಕರು ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ತನ್ನ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ವಸ್ತುಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಂಬುದು ಜೈನರ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದಿತು. ಭೌತವಾದಿಗಳು ಪದಾರ್ಥದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ reductio ad absurdum ಎಂಬ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿ ಅದರ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯ, ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು 'ತಾನೇ' ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಹೊಸದೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗದು. ಹೊಸದೊಂದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಜಡಜಗತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಪೂರ್ಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದಾದರೆ, ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತ:ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಯಾವುದು ಯಾವುದರಿಂದಲಾದರೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿನ ಎರಡರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಮಿಳಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿರುದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೇ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾವವೊಂದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಲಾಗದು. ಕೊನೆಯದಾದ ಕಾರಣರಹಿತ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅರಾಜಕತೆಯತ್ತ ಜಾರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ, ಎಲ್ಲಿಯೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ನಿಲುವುಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವೇನು? ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, 'ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವಾಹವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರಿಗೆ ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವಾಗ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ವಿಶೇಷ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಲಕ್ಷಣವೇ ಚಲನೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು. ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಬಾಳುವಿಕೆ-ಭಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಈ ವಸ್ತು ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ, ಈ ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟನೆಗಳೆಂದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಭಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ'ಗೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಭಂಗಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕ್ರಮ ಸ್ಥಿತಿ, ಭಂಗಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಂತ ಅನವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಗತಿ ಜರುಗಲು ಕಾರಣವನ್ನೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಆದರೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣದ ಸ್ಥಾನ ಸಿಗುವುದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿ-ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ವಿವರಣೆಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಕಳಚಿಬಿಟ್ಟರೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಂದದ್ದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡಾ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಂದ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಅವರೇ ಮುಂದಿಟ್ಟು ದೀಪ ಹೇಗೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಪ್ರಕಾಶಿಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಣವು ತನ್ನ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಉತ್ತರ ಇದು :

ಕಾರಿಕೆ ೯ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಅಂಧಕಾರವು ದೀಪದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ
ದೀಪವಿರುವಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲ.
ದೀಪ ಬೆಳಗುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು ?
ಏಕೆಂದರೆ ಕತ್ತಲಿನ ವಿನಾಶವೇ ಬೆಳಕು.

ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಗಳೆರಡೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲಿನ ನಾಶ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಹೇಗೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಕತ್ತಲು-ಬೆಳಕಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು ಎರಡು ಕ್ಷಣಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕೂಡ 'ಕ್ಷಣ'ವಾದಿಗಳಿಂದ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಲೋಕಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕ್ಷಣಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಅದು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೦ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಬೆಳಕಿಗೆ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ
ಕತ್ತಲಿನ ಸಂಪರ್ಕವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ
ಬೆಳಕು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ
ಹೇಗೆ ಕತ್ತಲನ್ನು ಹತ ಮಾಡುತ್ತದೆ?

ಕಾರಿಕೆ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

> ಬೆಳಕು ಸ್ವ-ಪ್ರಕಾಶಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಪ್ರಕಾಶಿ
> ಎಂದಾದರೆ – ಕತ್ತಲೂ ಕೂಡ ತನ್ನನ್ನು,
> ಆವರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದವರನ್ನೂ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ

ಬೆಳಕೆಂಬ 'ಕಾರಣ'ವನ್ನು ಶಾಶ್ವತ 'ಸ್ವ-ಭಾವ' ವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಕತ್ತಲನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡದೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಯೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಈ ಉದಾಹರಣೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಇಂಗಿತ.

'ಉತ್ಪನ್ನ' ವೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯೇನಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತಾನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

> ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ
> ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲ
> ಗತಾಗತ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ*

(* ಗತಾಗತ ಪರೀಕ್ಷೆ-ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ).

ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರ ಘಟಕಾಂಶಗಳಾದ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಂಶಗಳುಂಟೆ? ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಿರುವುದು – ಈ ಮೂರೂ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಪೂರ್ಣಜಗತ್ತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿದರೆ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತಾಗುವುದರಿಂದ ಈಗ 'ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(ವಿವರಣೆಗೆ 'ಗತಾಗತ ಪರೀಕ್ಷೆ'ಯನ್ನು ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ). ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೇ, ಕ್ರಿಯೆಯ ಜರುಗುವಿಕೆಯನ್ನೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಎಂದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಜರುಗುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ, ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತಗೊಂಡ 'ಸ್ವಭಾವಿ' ಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಜರುಗಿದ್ರೆ ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಕೊಂದಿದೆ. ಕಾಲದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಕಾಲ, ಶುದ್ಧ ದೇಶವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕಾಂಶವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಯ 'ಶೂನ್ಯತೆ' ಯನ್ನೇನೂ ಅದು ಭಂಗಗೊಳಿಸದು.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆ 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾದರೆ "ಉತ್ಪನ್ನ" ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಉತ್ಪನ್ನ' ಮತ್ತು 'ಅನುತ್ಪನ್ನ' ಎಂಬ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. 'ಅನುತ್ಪನ್ನ' ವೆಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೭:

ಅನುತ್ಪನ್ನ ವಸ್ತುವೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರುವುದಾದರೆ
ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡ ಮೇಲೂ ಅದು ಇರಲಾರದು.
ಹಾಗಾದರೆ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಏನು?

ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುತ್ಪನ್ನವೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಇರಲಾರದು. ಹಾಗೆ ಅನುತ್ಪನ್ನವೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು? ಇದು ಅಸಂಬದ್ಧ ಮತ್ತು ಅತಾರ್ಕಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನವೂ ಸಹ ಸ್ವತಂತ್ರ 'ಸ್ವ-ಭಾವ'ವಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಉಂಟಾದುದರಿಂದ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು.

ಈ ವಿವರಣೆಯು 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟನೆಯಂತೆ ಅಂದರೆ ಕಾರಣವನ್ನು 'ಸ್ವಭಾವ'ವುಳ್ಳ ಘಟಕವೆಂಬ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಪೂರ್ಣಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ

ವಿವರಿಸಿದುದು 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಅಂಶ. ಈಗ ಅದರ ಎರಡನೆಯ ಹಂತವಾದ 'ಬಾಳುವಿಕೆ' (ಅವಸ್ಥೆ) ಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೭:

ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ
ಜನ್ಮ ನೀಡುವುದಾದರೆ, ಆ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ
ಜನ್ಮ ನೀಡಿದ ಉತ್ಪನ್ನ ಯಾವುದು?

ಮತ್ತೆ, 'ಉತ್ಪತ್ತಿ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಹಂತವಾದ ಸ್ಥಿತಿ (ಬಾಳುವಿಕೆ) ಯ 'ಕಾರಣ'ವಾಗಿ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದು ಇದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ 'ಅನುತ್ಪನ್ನ'ವೊಂದು ಜನ್ಮ ನೀಡಬೇಕು. ಉತ್ಪನ್ನವು ಜನ್ಮ ನೀಡುವುದಾದರೆ, ಆ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದ ಉತ್ಪನ್ನ? ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ... ... ? ಇಲ್ಲೊಂದು ಕೊನೆಗಾಣದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಬೀಜರೂಪೀ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುತ್ಪನ್ನವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಲ್ಲ ಅರಾಜಕ ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಉತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬ ಕಾರಣದ ಮೂರನೆಯ ಹಂತವಾದ ಲಯದ ಪರಿಶೀಲನೆ.

ಕಾರಿಕ ೨೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೭:

ಲಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಾವದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.
ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಭಾವದ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನ ಹಂತದ ಕೊನೆಯ ಹಂತವಾಗಿ ಲಯ ಬಂದರೂ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾದುದರಿಂದ ಲಯವು ಹುಟ್ಟಿನೊಡನೆಯೇ ಸಂಭವಿಸದು. ಇನ್ನು ಬಾಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಲಯ ಜೋಡಿಯಾಗದು. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಜರೆ ಮಾತ್ರ ಬಾಳುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಗಾತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಟ್ಟೂ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು-ಬಾಳು-ಲಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟನೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವ-ಭಾವ ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವಶೂನ್ಯ. ಅದು ಇತರ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ (ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೊಂದಿಗೆ) ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲುದೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು.

ಅವಸ್ಥೆ ಬಾಳುವಿಕೆ (enduring)

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

> ನಾಲ್ಕು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು (ಪರಿಸ್ಥಿತಿ) ಮಾತ್ರ ಉಂಟು
> ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯ, ಆಲಂಬನ, ಅನಂತರ, ಪ್ರಧಾನ.
> ಐದನೇಯ ಪ್ರತ್ಯಯವಿಲ್ಲ

ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪದ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿಗುವ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗಲು ಬೇಕಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಾರಣ. ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವು ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವಾಹವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ/ಮಾಡದಿರುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಾದ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಾರಣವನ್ನು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಸಸಿ ಉಂಟಾಗಲು ಬೇಕಾದ ಬೀಜವನ್ನು) ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಾಂಶದ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಬೀಜ ಮೊಳೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಇತರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಾದ (ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಾದ) ಬಿಸಿಲು, ಗಾಳಿ, ನೀರು, ಮಣ್ಣು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮೊಳಕೆಯಾಗಬಲ್ಲ ಬೀಜದ ಕಾರಣಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಾರಣ–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದುಂಟಾದ 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನ'ವು ನಮಗೆ 'ವಸ್ತು' ಎನ್ನುವ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ವಸ್ತು'ವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುವ ಈ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ.

> ವಸ್ತುವೆನ್ನುವುದು ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ (೧) ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪೂರ್ವ ಅವಸ್ಥೆ (೨) ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ (೩) ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆ (೪) ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಬಾಳುವಿಕೆಯ ಅವಸ್ಥೆ (ತಾಕ್ಷಣಿಕ ಮುಂದುವರಿಕೆ). ಐದನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಿಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ. ವಸ್ತುವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದೊರಕುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಅಥವಾ ಇದಾದ ನಂತರ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಅದು ಪರಾವಲಂಬಿಯಲ್ಲ. ಪರಾವಲಂಬಿಯಲ್ಲದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿರಲಾರದು. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯೋ ಉತ್ತರಸ್ಥಿತಿಯೋ ಆದುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೆಂಬುದಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತು (ಫಲ). ಅದು ಉಂಟಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಕಾರಣ

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು. ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ 'ವಸ್ತು" (ಸ್ವಭಾವ) ಎಂಬುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಘಟಕಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟೆ? ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದೂ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೂ
ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಹಂಗೇಕೆ?
ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ 'ಶೂನ್ಯ' ವೆಂದಲ್ಲಿ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಇರುವುದೆಲ್ಲಿ?

ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಹಂಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಪಾಡೇನು? ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ 'ವಸ್ತು' ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಭಾವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದ, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ಮತ್ತು 'ಶಾಶ್ವತ'ವಲ್ಲದ ಈ 'ವಿದ್ಯಮಾನ'ವನ್ನೇ ವಸ್ತುವೆಂದೂ ಅದನ್ನೇ ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ಪ್ರತ್ಯಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ
ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ

ಪ್ರತ್ಯಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫:

ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದಿರಲು ಪರಭಾವವುಂಟೆ?
ಪರಭಾವವು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೆ ?

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫:

ಜೊತೆಗೆ ಹೇತು – ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಸ್ವಭಾವವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ
ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ
ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ ಸ್ವಭಾವವು
ಕೃತಕವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕೃತಕ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದೊಂದು ಅಂತರ್‌ವಿರೋಧ. ಸ್ವಭಾವ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಶಾಶ್ವತವಾದುದು. ಅದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಭಂಗಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ :

ಕಾರಿಕೆ ೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫:

ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದರೆ
ನಾಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ
ಅನ್ಯತಾಭಾವ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯೂ
ಯುಕ್ತವೆನ್ನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ

ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಲಿಕ್ಕೇ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ನಾಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯಂತೂ ಉಂಟು.

ವಸ್ತುಗಳು ಅನ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ
ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ
ಸ್ವ-ಭಾವಿಗಳಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಶೂನ್ಯ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯಷ್ಟೇ ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದು ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೋಧ (ವ್ಯಯ) ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು (ಅನ್ಯತಾಭಾವ) ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಉಚ್ಛೇದವಾದಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ.

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಸ್ವಭಾವವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತಾಭಾವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ?
ಸ್ವಭಾವವು ಇದೆಯಾದರೆ ಅನ್ಯತಾಭಾವ ಉಂಟಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ತಿರುಗಿ ತಿರುಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ರೂಢಿಯಾಗಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತಿರುವ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ಮತಿಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೇರೆಯೇ ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳುದಾದರೆ, ಆಗಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು

ಅನ್ಯತಾವಾದ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತಾ ವಾದಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಅನ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಅನನ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಒಂದು ವಸ್ತು ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ಮತ್ತೊಂದು ತಾನೇ ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಬವಲಂಗುವುದಿಲ್ಲ
ಏಕೆಂದರೆ ಯುವಕ ತಾನೇ ವೃದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ
ವೃದ್ಧನೂ (ಪುನ:) ವೃದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜರೆಯು ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಶಾಶ್ವತನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಇದೇ ಅದಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದಾದರೆ
ಹಾಲು ತಾನೇ ಮೊಸರೆಂದಾಗುತ್ತದೆ
(ಹಾಲೇ ಮೊಸರು ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ)

ಆಗ ಮೊಸರು–ತನ (ದಧೀಭಾವ) ಹಾಲಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾವಣೆಯು ಅನ್ಯ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೇ ತನ್ನೊಳಗೇ ನಡೆಯುವುದಾದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲು–ಮೊಸರಿನ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲೇ ಮೊಸರು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮೊಸರು ಹಾಲಿನಿಂದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಬದಲಾವಣೆಯ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆ ಏನು? ಬುದ್ಧನಾಗಲೀ ನಾಗಾರ್ಜುನನಾಗಲೀ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸುತ್ತು–ಬಳಸಿದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಈ ಸುತ್ತು–ಬಳಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿವಾರಣೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗದ ಹೊರತು ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶೋಹಿ ತಮೋವಧಾ ಮರೆವಿನ ವಿನಾಶವೇ ಅರಿವು. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ ನಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದೂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೂ ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿ ಪರ್ಯವಸನವಾಗಬಾರದು.

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಸರ್ವ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು
ಇದು ಜಿನನ ಮಾತು
ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡವರು
ತಿದ್ದಲಾಗದ ಮೊಂಡರು

ಶೂನ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಷ್ಟೇ. ತಾನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನೂ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನುಳಿದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ವಸ್ತು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಮಗ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುವುಂಟೇ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಗೃಹೀತವೆಂದರೆ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸಿದ್ಧಘಟಕಗಳು ಎನ್ನುವುದು. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವಂಥವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕರ ನಿಲುವು. ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವುಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಗಗೊಳಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವ ಕೆಲವು ಚಿಂತನಾಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ 'ಸತ್ಯವು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದದ್ದು' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಎದುರು ನಿಂತಾಗ ಅವು ವಿಚಲಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಸತ್ಯ (ಸತ್ಯದ ಘಟಕಗಳು) ಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಯೋಜನೆಗೂ ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂಸರ್ಗವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪:

ಸಂಸರ್ಗವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ನಡುವಿನದ್ದು
ಅಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಯು ನೋಡಿದ ವಸ್ತು, ನೋಟ
ನೋಡುಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ
ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ

ಅನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದುಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಸರ್ಗವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನಗಳಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ನೋಟವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟುದು, ನೋಡುಗ ಮತ್ತು ನೋಟ – ಈ ಅಂಶಗಳು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನೋಡಬೇಕಾದುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೇ ಅವನು ನೋಡುಗನೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅದು ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟುದು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ನೋಟವುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿದ ತಕ್ಷಣವೇ ಅಲ್ಲಿ ನೋಡುಗನು ಇಲ್ಲ,

ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟುದಿಲ್ಲ. ನೋಟವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯದ (identity and difference) ಬಗೆಗಿನ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿವರಣೆ ಇದು. ದ್ರವ್ಯದ ದ್ವಂದ್ವರಹಿತತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಈ ಅನ್ಯತೆಯು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಅದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಅದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥವು, ಪೂರ್ಣ ಅನ್ಯವೇ ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವುದೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು ಇರುವುದಾದರೆ ಆದರ ಅನ್ಯತೆಯು ಹಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಮಾನ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಸರ್ಗವೆನ್ನುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳ ಸಂಸರ್ಗವು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಇಲ್ಲ, ಅವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಉತ್ತರ ಏನು ?

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆದವಲ್ಲ
ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ

ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಆ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕುವುದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ., ತಾನೇ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಆ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಅದು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಪ್ರಪಂಚದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮಕಾರಣವೊಂದರ ಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬುದ್ಧನ ಮೌನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದುದು. ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳು ಅಗ್ರಾಹ್ಯ. ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ನಿರಂತರತೆ ಮಾತ್ರ, ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪೂರ್ವದ ತುದಿ (ಆದಿ) ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ತುದಿ (ಅಂತ್ಯ) ಶೋಧನೆ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಭಂಗಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧:

ಮಹಾಮುನಿಯು ಆದಿಯ ಮೊದಲು
ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ
ಸಂಸಾರವು ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದು
ಅಲ್ಲಿ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಅಂತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧:

ಕೊನೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯವೆಂಬುದು
ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಆದುದರಿಂದ
ಕೊನೆ, ಮೊದಲು ಅಥವಾ ಮಧ್ಯ
ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಸಲ್ಲ

ನಿರಂತರತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೋಗುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಸ್ಥಿತ'ವೆಂಬ ಒಂದು ಬಿಂದು ದೊರೆತರೂ ನಿರಂತರತೆಗೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರತೆ ಅನುಭವ ಗ್ರಾಹ್ಯವೇ ಹೊರತು ದಾಖಲಿಸಲು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಖಲಿಸಲು ಸ್ಥಿತಬಿಂದು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ :

ಅಕ್ಷರದಲಭ್ಯಾಸವ ಮಾಡಿ ಬರೆವ ತೊಡೆವ ಪರಿಯಿನ್ನೆಂತೊ?
ಸ್ವರೂಪೆಂದಾವುದು, ನಿರೂಪೆಂದಾವುದೆಂದರಿಯರಾಗಿ –
ಆದಿ ನಿರಾಳ, ಮಧ್ಯ ನಿರಾಳ, ಊರ್ಧ್ವನಿರಾಳ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಮಧ್ಯ ಬಿಂದುವೊಂದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಳಿದೆರಡು ತುದಿಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆಯೇ. ಲೋಕವನ್ನು ಫ್ಲಕ್ಸ್ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ತಾನಾಗಿ ಆಗಲೇಬೇಕು.

ಫಲ (ಪರಿಣಾಮ, ಅರ್ಥ,)

ಉಂಟಾಗುವಿಕೆ

ಕಾರಿಕೆ ೧೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಫಲವೆನ್ನುವುದು
ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ
ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೋ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೋ ಇಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲವೆಂದಾದಲ್ಲಿ
ಅವುಗಳಿಂದ ಇದು ಎಂತು ಹುಟ್ಟೀತು?

ಪ್ರತ್ಯಯ ಅಥವಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಸೂತ್ರದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಫಲವಂತೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವ-ಭಾವಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಉಂಟಾದ ಫಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಫಲ, ಉಂಟಾಗುವ ಮುನ್ನ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇನ್ನುವುದು ಇಂಗಿತ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ತಂತುವೊಂದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕಿದೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಪರಿಣಾಮವು
ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಾದರೆ
ಅಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದೇಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ?

ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆ ಫಲಗಳು ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಈ ಕಾರಿಕೆ ಪರ-ನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರತ್ಯಯ ಅಥವಾ ಕಾರಣ ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಶೂನ್ಯವೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧:

ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಲಕ್ಷಣ
ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ
ತಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ
ತರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಿವೆ : ಒಂದು : ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟುಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವುಗಳದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಅಂಶಗಳದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಶೂನ್ಯ, ಫಲಗಳೂ ಶೂನ್ಯ. ಫಲವು ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ, ಸಮಗ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಯಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಫಲವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹೇತುಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಹೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯವೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦:

ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪದವನ್ನು ನೀಡಿ
ಕಾರಣವು ತಾನು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ,
ಎರಡು ರೂಪದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ –
ಒಂದು ಫಲಕ್ಕೆ ನೀಡಿದುದು ಇನ್ನೊಂದು ಭಂಗಗೊಂಡುದು.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦:

ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪದವನ್ನು ನೀಡದೆ
ಕಾರಣವು ತಾನು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ
ಕಾರಣವು ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಫಲವು
ಕಾರಣರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ

ಕ್ಷಣವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬಲ್ಲ ಬೀಜರೂಪದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಫಲವು ಪರನಿರ್ಮಿತ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಿಪಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು : ಫಲದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಪದವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ವ-ವಿರೋಧವು ಎರಡನ್ನೂ ಬಾಳಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಫಲದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ತಂತುವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡರೆ ಫಲ ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿ ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೂ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಇನ್ನುಳಿದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎರಡು. ಫಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು, ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಉಂಟಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಫಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುನ್ನವೇ ಫಲ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ

ಫಲ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವು
ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ
ಜನಕ-ಜನ್ಯರು ಸಮಕಾಲೀನರೆಂದಾಗುತ್ತದೆ

ಫಲ ಸಮಗ್ರಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುನ್ನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ
ಹೇತು-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮುಕ್ತವಾಗುವ ಫಲವು
ಕಾರಣರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ

ಫಲವು ಸಮಗ್ರ್ಯದೊಡನೆಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ತಂದೆ-ಮಗ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಜನಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಫಲವು ಮೊದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರ್ಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣವು ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ ಫಲವು ಅದರ
ರೂಪಾಂತರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ
ಕಾರಣವು ಮನ: ಜನಿಸಿತು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ

ಭಂಗಗೊಂಡ ಅದೇ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮಿಸುವುದನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು 'ಶೂನ್ಯ' ಎಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಖಚಿತಪಡಿಸುವ ಆಂತರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವಮತಿ, ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತವನ್ನು ಹತಮಾಡಲು ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಸ್ತುವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ನಮಗೆ ಥಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾನೆ. ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಕರಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಕಾಲ (absolute time) ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲದ ಅಂಶವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಫಲಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಫಲ, ಭೂತದ ಫಲ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಫಲ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮೂರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ: ಭೂತದ ಕಾರಣ, ವರ್ತಮಾನದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾರಣ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦:

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಭೂತದ ಫಲವು ಒಟ್ಟಿಗೇ
ಭೂತದ, ವರ್ತಮಾನದ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ
ಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦:

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಫಲವೂ
ಭವಿಷ್ಯದ, ಭೂತದ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ ಕಾರಣದೊಡನೆ
ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೆರೆತು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿಯ ತರ್ಕದ ಕ್ರಮವೇನೆಂದರೆ ಫಲವೆನ್ನುವುದು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗಬಲ್ಲುದೇ ಹೊರತು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗದು. ಕಾಲದ ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಫಲಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲಾರದು. ಅಸ್ತಿ–ನಾಸ್ತಿ ಎಂದು ಅನ್ಯ–ಅನನ್ಯ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಗೋಜಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ವ–ಭಾವರಹಿತ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಈ ಗೋಜಲನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯದರಿಂದ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿ:ಸ್ವಭಾವವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜ ಸತ್ತು ಉಂಟಾಗದು. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಅಸತ್ತು ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೨೯ ಅಧ್ಯಾಯ ೭:

ಹೇಗೆ ಸರ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲವೋ
ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸರ್ವಧರ್ಮವನ್ನು (phenomenon) ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗತಿ ಮಾತ್ರ ಉಳ್ಳ ಸಮಸ್ತ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬ ಪ್ರಾರಂಭವೂ ವ್ಯಯ ಅಥವಾ ಅಂತ್ಯವೂ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಧರ್ಮವೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೦ ಅಧ್ಯಾಯ ೭:

ನಿಜಸತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ
ಭಾವ ಅಭಾವಗಳೆರಡೂ
ಒಂದರಲ್ಲೇ ಮೇಳೈಸದು.
ಅಸತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ
ಎರಡು ಬಾರಿ ಶಿರಚ್ಛೇದನ ಸಾಧ್ಯವೆ?

ನಿಜಸತ್ತು ಮತ್ತು ಅಸತ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ, ಇನ್ನೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದ : ಉತ್ಪತ್ತಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಅವಸ್ಥೆ–ಭಂಗಗಳು
ಮಾಯೆ, ಕನಸು, ಗಂಧರ್ವನಗರಿಗಳಂತೆ – ಕಲ್ಪಿತಗಳು.

ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ನಿರಂತರತೆ ಮಾತ್ರವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಫಲದ ನೆರಳು ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ಆದಿ ಕಾರಣವನ್ನಂತೂ ಅದು ಹಠ ಹಿಡಿದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು

ಉಂಟಾಗಲು ಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಭವ – ವಿಭವಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಿಲುವೇನು?

ಹುಟ್ಟು-ಸಾವಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ 'ಆತ್ಮ'ದ ನೆರವನ್ನೋ, ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗದ ಉಚ್ಛೇದವಾದದ ನೆರವನ್ನೋ ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಆತನ ದಾರಿ ಭಿನ್ನವಾದುದು. (ಆತನಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭ ಕೊನೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ!) ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಪ್ರಾರಂಭವೂ ಅಲ್ಲ ಸಾವು ಶುದ್ಧ ಅಂತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಒಂದಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ – ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನೊಳಗೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂದೋ ಸಾವು ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದೋ – ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧:

ವಿಭವವು ಸಂಭವ ವಿನಾ ಅಥವಾ
ಸಂಭವದೊಡನೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ
ಸಂಭವವು ವಿಭವ ವಿನಾ ಅಥವಾ
ವಿಭವದೊಡನೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹುಟ್ಟು-ಸಾವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕ್ಷಣಗಳೆಂಬುದೂ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದೂ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧:

ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಭವವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದು
ಅಥವಾ ಕ್ಷಯಿಸದಿರುವ ಸಂಭವವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದು
ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಭವವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದು
ಕ್ಷಯಿಸದಿರುವ ವಿಭವವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದು

ಕ್ಷಯ ಪದವು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿನಾಶ (ಮತ್ತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗದ) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ನಿರೋಧ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಯ, ಭಂಗ, ಲಯ (ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷಯವು ಶಾಶ್ವತ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ಣಕ್ಷಯವಾಗಲೀ, ಅಕ್ಷಯವಾಗಲೀ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಎರಡೂ ಶುದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಿಕೆ ಧ್ವನಿ.

ಭಾವವಿಲ್ಲದ ಸಂಭವ ವಿಭವಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ
ಸಂಭವ ವಿಭವಗಳಿಲ್ಲದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

ಅವಸ್ಥೆಯ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಭವ ವಿಭವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಭವ ವಿಭವಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ನಾಮಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಭವ-ಅವಸ್ಥೆ-ವಿಭವಗಳು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕ್ರಿಯಾ ಸರಣಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಸರಣಿ ನಿಶ್ಚಿತಗೊಂಡುದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಗೊಂದಲವೊಂದಿದೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಕ್ಷಣವಾದಿಗಳು. ಲೋಕಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸರಣಿಯೆಂದು ಅವರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸರಣಿ ಭಂಗವೇ ಇಲ್ಲದ ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ಷಣಗಳ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾದವೇನೂ ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸದಿದ್ದರೂ, ಭಾವ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಸ್ಥಿತಗೊಂಡರೂ ಸಾಕು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಂತೆಯೇ. ಹಾಗಾದುದರಿಂದಲೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಈ ತಾತ್ವಿಕರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಿಂಚಿತ್ ಶೂನ್ಯ ಉಳಿಯುವುದಾದರೆ ಕಿಂಚಿತ್ ಅಶೂನ್ಯವೂ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಉಳಿಸದೇ, ತಾನೂ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಶೂನ್ಯತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅದನ್ನು ಉಳಿಯಗೊಡಬಾರದು ಎಂಬುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು. ಇದೇ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ :

ಅಂದಂದಿಗೆ ಬಂದ ಧನವನಂದಂದೆ ವೆಚ್ಚವ ಮಾಡಿ.
ಹಿಂದು ಮುಂದ ಸಮವ ಮಾಡಿ
ಮಧ್ಯ ನಿರಾಳ ಊರ್ಧ್ವ ನಿರಾಳ ತಾನಾಗಿದ್ದು
ಇಲ್ಲದಂತಿಪ್ಪಡೆ ಇದೇ ತೆರನು ಕಂಡಯ್ಯ
ಅವರ ವಶವಲ್ಲದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳಬಲ್ಲಡೆ
ಆ ಹಿರಿಯರಿಬ್ಬರೂ ತನ್ನವರಪ್ಪರು
ಹಿರಿಯರಿಬ್ಬರೂ ತನ್ನವರಾದರೆ ಸರ್ವವೂ ಸಾಧ್ಯವಪ್ಪುದು
ಸರ್ವವೂ ಸಾಧ್ಯವಾದಡೆ ತಾನಿಲ್ಲ; ಬಯಲಪ್ಪುದಕ್ಕೆ ಇದೆ ಚಿಹ್ನೆ
ಹೀಗೆಂದು ನಂಬುವುದು, ನಂಬದಿದ್ದರೆ
ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಹೊಣೆಯ ಕೊಡುವೆ ಕಾಣಾ, ಗೊಹೇಶ್ವರ

ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಕ್ಷಣವೊಂದು ಭಂಗ ತಂದರೂ ಅದು ನಿರಂತರವಾಗದು. ಇಲ್ಲಿಯ 'ತೆರನು' ಪದದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಚರಮದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭವದ ಆದಿ ಇದೆಯೆಂದು
ಭಾವಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಚರಮದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭವದ ಆದಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸರಣಿಯ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣ ಪೂರ್ಣ ನಶಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಥಮಭವವೆಂಬ ಕ್ಷಣವು ಅಹೇತುಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಕಾರಣ–ಉಚ್ಛೇದಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಕರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾರಣ ಉಚ್ಛೇದ'ಗೊಂಡರೆ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣ ಕಾರಣ ರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಮ ಕ್ಷಣ ನಶಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಭವದ ಪ್ರಥಮ ಕ್ಷಣದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಲಕೆ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧:

> ಚರಮವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಭವದ ಪ್ರಥಮವು ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದೆ
> ಎಂದಾದರೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಉತ್ಪತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು
> ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಾಗಲೀ ಸಂಭವ ವಿಭವಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಾಗಲೀ 'ಸ್ಥಿತ' ಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಕುರಿತ, ಉತ್ಪತ್ತಿ–ಅವಸ್ಥೆ–ಭಂಗಗಳೆಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹಂತಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿವರಣೆ. ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಶೂನ್ಯತೆಯ 'ಲಕ್ಷಣ' ಗಳಾದ ಅನಾತ್ಮ, ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಸಂಶಯಾತೀತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ವಿವರಣೆಯು ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಜ್ಞಾತೃ :

ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಲೋಕಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವು ಲೋಕದಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃವೂ ಲೋಕದ ಭಾಗವೇ. ಲೋಕದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿವರಣೆಯೂ ಸೇರಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಎರಡು ತೆರನಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮಾನ್ಯ. ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ. ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳೊಳಗಿನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿಯು ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆ, ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗಳ ನಿವಾರಣೆ, ಲೋಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆ, ಕರ್ಮಫಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ದುಃಖದ ಅರಿವು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನಿತ್ಯಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ. ಇಂತಹ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿ ಪರಿಣಾಮ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಲೋಕವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿವರಣೆಯು ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯದ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳನ್ನೇ ಮೊದಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಷಯ ಬಂದಾಕ್ಷಣ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲು ಎದುರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಮೊದಲು ಅವರನ್ನೇ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೯:

ದರ್ಶನ ಶ್ರವಣ ವೇದಾನುಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಉಂಟೋ
ಅವರು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ
ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೯:

ಜ್ಞಾತೃವೇ ಇಲ್ಲದೆ ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನ ಆತನಿರಲೇಬೇಕು.

ಇದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ನಿಲುವು. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅವರ ಎದುರಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ನಿಲುವು ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಅಥವಾ ನಾಗಾರ್ಜುನನೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು ನಂತರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮೊದಲು ಈ ನಿಲುವಿನ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವವನು ಇರಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಮುನ್ನ ಆತನಿರಬೇಕು ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ವಾದ.. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ .

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೯:

ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ ವೇದನಾದಿಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನವೇ ಇದ್ದು
ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಇದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೊದಲ ಆಕ್ಷೇಪ. ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಮುನ್ನವೇ ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅವನ ಉದ್ಯೋಗವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ದೂರಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುವವನು ಆಗಿರುವನೋ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇರದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅದಾಗುವುದೆಂತು?

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧:

ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲದೆಯೂ
ಗ್ರಹಿಸುವವನು ಇರಬಲ್ಲನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಾದರೆ
ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಆತನಿಲ್ಲದೆಯೂ ದರ್ಶನಾದಿಗಳು ಇರಬಲ್ಲವು.

ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯದ ಹಂಗಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಹಂಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಗ್ರಹಿಸುವವನಾಗಲೀ, ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯದ ನಡುವೆ ಅಬೇಧ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕ್ರಮ. ಲಕ್ಷಣಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ವಸ್ತುವೂ, ವಸ್ತುವಿನ ಹೊರತಾಗಿ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರಲಾರವು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವಾದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಾಜಕತೆಗೆ ಯಾವುಟೇ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಸಮಜಾಯಿಷಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಶಯವೆಂದರೆ ಗ್ರಾಹಕನೊಬ್ಬ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು, ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂವೇದನೆಯ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಮುನ್ನವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹಾಗಲ್ಲವೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂದೇಹ. ಅದನ್ನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೯:

ನೋಡುಗನೊಬ್ಬ ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ , ಶ್ರಾವಕ
ಸಂವೇದಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ
ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅಭಿಮತದಲ್ಲಿ ನೋಡುಗ, ಶ್ರಾವಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಏಕತ್ವದ ಮಾತಿರಲಿ, ಒಬ್ಬನೇ ನೋಡುಗ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದು. ಈ ಅನುಭವಗಳು ನಾಸ್ತಿ ಎಂದಾಗ, ಅನುಭವಿಸುವ ಗ್ರಾಹಕನೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಅನುಭವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುನ್ನವಾಗಲೀ, ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ನಂತರವಾಗಲೀ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳ ಅಂಶಗಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೯:

ನೋಟ, ಶ್ರವಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನ
ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ಅನಂತರವಾಗಲೀ,
ಯಾರೊಬ್ಬನೂ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ
ಅಸ್ತಿತ್ವ–ನಾಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನ ಪರೀಕ್ಷಾ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ದೊರಕುವುದು ಲೋಕಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಂತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರಲ್ಲಿ. ಅಂತಹ ಪ್ರಥಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಶೋಧನೆ ವ್ಯರ್ಥವೆಂಬುದು ಬುದ್ಧ ನಾಗಾರ್ಜುನರ ನಿಲುವು. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಶೋಧನೆಯ ಹಿಂದೆ ಶಾಶ್ವತವಾದದ ಗೃಹೀತವಿರುತ್ತದೆ.

> ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ, ಲಕ್ಷ್ಯ - ಲಕ್ಷಣ, ವೇದನೆ-ವೇದಕ ಮುಂತಾದ
> ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಂತ್ಯವೆಂಬುದು ದೊರೆಯದು
> ಸಮಸ್ತ ಸಂಸಾರ (ಜೀವಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳಿಗೆ
> ಪೂರ್ವಾಂತವೆಂಬುದು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಪೂರ್ವಾಂತದ ಸ್ವೀಕರಣೆ-ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು

ಜ್ಞಾನ :

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಅರಿವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂತಲೂ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಎಂತಲೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಥವಾ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಬೋಧೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಂವೇದನೆ, ಬೋಧೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿ (ನಿಲುವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಎಂಬ ಮೂರು ಹಂತಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗದಂತೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ :

i) ಅನಿತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು
ii) ದು:ಖವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ದು:ಖವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು
iii) ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು
iv) ಅಶುಭವನ್ನು ಶುಭವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ii) ಮತ್ತು (iv) ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಾದರೆ, (i) ಮತ್ತು (iii) ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಲೋಕಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ (ಪಾಲಿ : ಸಂಖಾರ) ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ

(ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಬಂದ) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಜನ್ಮಿಸಿದುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆಯುವ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಗೊಂದಲದಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಮತಿ 'ಆಯ್ಕೆ'ಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದವುಗಳನ್ನು, ಸುಖದಾಯಕವಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಉಳಿದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವೇ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಾಗಿ ಮುಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತವನ ಲೋಕ ಸಂಬಂಧಗ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕವನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ 'ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಲೋಕಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಲೋಕಾನುಭವಗಳೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಕೋಶವನ್ನು ಹಾಯ್ದುಬರಲೇಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಡಿಸ್‌ಕೋರ್ಸ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ.

ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂರಚನೆಗಳು/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳು ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರಿವು ಪಡೆದವನು ಎಚ್ಚರದಿಂದಿದ್ದು, ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವಾದರೆ, ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು 'ಸಂರಚನೆಗಳು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನೇ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

೧) ಸರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಅನಿತ್ಯವಾದವು (ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ಅನಿಚ್ಚ)
೨) ಸರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ದು:ಖದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ (ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ದು:ಖ)
೩) ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿವೆ (ಸಬ್ಬೇ ಧಮ್ಮ ಅನಾತ್ತ)

ಈ ಒಟ್ಟು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಡನೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾದುದು, ದು:ಖದಿಂದ ಕೂಡಿದುದು, ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದ್ದು ಆಗಿರುವ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಮೆಗಳೂ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದೋ ನಾಸ್ತಿಯೆಂದೋ ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ವಿಕಲ್ಪ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ವಸ್ತುಗಳು ಅನ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ
ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ
ಅವು ಸ್ವ-ಭಾವಿಗಳಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಶೂನ್ಯ.

ಲೋಕಸತ್ಯ-ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವೆನ್ನದೆ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ ನಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಅನ್ಯತಾಭಾವ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯು ವಸ್ತುವಿನ ನಿ:ಸ್ವಭಾವವನ್ನು

ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರಿವಿನೊಡನೆ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ :

ಸುಖವ ಬಲ್ಲಾತ ಸುಖಿಯಲ್ಲ
ದು:ಖವ ಬಲ್ಲಾತ ದು:ಖಿಯಲ್ಲ
ಸುಖದು:ಖವ ಬಲ್ಲಾತ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ
ಹುಟ್ಟದ ಮುನ್ನ ಸತ್ತವರ ಕುರುಹ ಬಲ್ಲಡೆ ಬಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನೈರಾತ್ಮ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೇ ವಸ್ತುವೆನ್ನುವ ಆದಿಭೌತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೇ ವಸ್ತುವಿನ 'ಲಕ್ಷಣ'ವೆಂದು ಆರೋಪಿಸುವುದಾದರೆ 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯೇ ವಸ್ತುವಿನ 'ಸ್ವ-ಭಾವ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವೊಂದು 'ಅಶೂನ್ಯ-ಕಿಂಚಿತ್' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹದ್ದು ಇರಲಾರದು. ಇರುವುದಾದರೆ ಆ 'ಕಿಂಚಿತ್'ನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಕಿಂಚಿತ್ ಅಶೂನ್ಯವು ಇರುವುದಾದರೆ
ಕಿಂಚಿತ್ ಶೂನ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ
ಅಶೂನ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲ
ಕಿಂಚಿತ್ ಶೂನ್ಯವಿರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ.

ಶೂನ್ಯ-ಅಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಕು. ಎರಡೂ ತುದಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಯೋ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಯೋ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩:

ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಸರ್ವದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು
ಇದು ಬುದ್ಧನ ಮಾತು
'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡವರು
ತಿದ್ದಲಾಗದ ಮೊಂಡರು

ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಬುದ್ಧ ಸೂಚಿಸಿದ ಮಾರ್ಗವೇ ಶೂನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನರಿತಿದ್ದ ಬುದ್ಧ-ನಾಗಾರ್ಜುನರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ 'ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಕ್ಕೆ' ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ.

ಈ ಭಾಗದ ಕೊನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ, ಘ್ರಾಣ, ರಸನ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಮನನ ಈ ಆರು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆರನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಂಗವೆಂದೂ, ಇಡೀ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ 'ಚಿತ್ತ'ವಲ್ಲವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂವೇದನಾ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತದರ ಉದ್ಯೋಗವಾದ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವೃತ್ತಿಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಮಾಪನವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತವುಗಳ ಕಾರ್ಯ- ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಜೊತೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೩:

ದರ್ಶನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದು
ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಣದ್ದು ಬೇರೊಂದನ್ನು ಕಂಡೀತೆ?

ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗಲು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು ಇನ್ನೊಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ದೃಶ್ಯ. ನೋಟವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಎದುರಿಗೆ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಏನಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ನೋಡಬಲ್ಲ ಕಣ್ಣು ಇದ್ದರೂ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಅಂಧಕಾರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನೋಟವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ನೋಟವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದು. ಬೆಳಕಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ, ಕಣ್ಣು ಅದನ್ನು ನೋಡದೇ ಹೋದರೂ ಎದುರಿಗಿರುವ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾದೀತೆ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತುಂಬಾ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ವಿಷಯಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ಗೊಂದಲ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ವಿವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾರವು. ಎದುರಿಗಿರುವ ಮಡಕೆ, ದರ್ಶನವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಕಾಣಬೇಕಾದ ದೃಶ್ಯ' ಎಂಬ ಸ್ಥಾನವೇ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಮಡಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ-ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೩:

ನೋಡುಗನನ್ನು ನೋಟ ಅಥವಾ ದರ್ಶನದಿಂದ
ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸದಿದ್ದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ
ನೋಡುಗನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ನೋಟವಾಗಲೀ
ದೃಶ್ಯವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲಿಯದು?

ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಜರುಗಲು ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಲೇಬೇಕು. ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನೋಡುಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತನಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲವನಾದರೆ ಆತ ನೋಡದೆಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆತ ನೋಡುಗನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ನೋಟದಿಂದ ನೋಡುಗನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸದಿದ್ದರೆ ನೋಡುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುಗನೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. Identity ಮತ್ತು difference ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ತೊಡಕು ಉಂಟಾಗಿ, ಒಂದು ಸುಸಂಬದ್ಧ ವಿವರಣೆಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಪರಿಹಾರ. ಅಂದರೆ ಸಂವೇದನೆ, ಅದರ ಬೋಧೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಸಂಸ್ಕಾರ) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು – ಈ ನಾಲ್ಕು, ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು. ಇವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ರೂಪದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡಬೇಕು. ಕಣ್ಣು, ದೃಶ್ಯ, ನೋಟ ಮತ್ತು ಈ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಸೇರಿ ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇವು ಯಾವುವೂ ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು:

ನಿತ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ 'ಅಂತ:ಸತ್ವ'ವೊಂದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವಮತಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತವಾದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ವಿರಮಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ನಂತರ ಪಾಂಥಿಕ ಶಠತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ದೂರ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಥಮಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಬುದ್ಧ ಮೌನವಹಿಸಿದ. ಜೀವಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ 'ಆತ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ವಕಾರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಅನೇಕಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಏಕವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದನ್ನಾಗಲೀ ಜಂಗಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾವರವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷದ ಆರೋಪವಿಲ್ಲದ, ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದನ್ನೇ ಅಥವಾ ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸರಿಯೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅದರ ನೈಜ ಧರ್ಮ, ಅಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವ-ಭಾವವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ತಥತೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಆಹಾರ'ವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ನಾಲ್ಕು : (ಅ) ವಸ್ತುರೂಪ (ಆ) ಸ್ಪರ್ಶ (ಇ) ಸಂವೇದನೆ (ಈ) ಬೋಧೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಇವುಗಳ ಸಂಘಾತದಿಂದಾದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸದೆ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ' ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಫ್ಲಕ್ಸ್ ಥಿಯರಿ (ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಪರಿನಿರ್ವಾಣದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅಥೆನ್ಸ್‌ನ ಹೆರಾಕ್ಲೀಟಸ್ ಕೂಡ ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸ್ಥಿತ' ವಸ್ತುವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗದ ಅಂತಸ್ಸಂಗತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯೇ ವಿಶ್ವದ ನಿಯತಿ. ಸರ್ವವೂ 'ಆಗುವಿಕೆ' ಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಇದನ್ನು 'Panta Rhei' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಒಂದೇ ನದಿಗೆ ಎರಡು ಸಾರಿ ಕಾಲಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಹೊಸನೀರಿನ ಚಲನೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು, ಹರಿಯುವ ನದಿ, ನದಿಯೊಳಗೆ ಕಾಲಿಡುವ ಮನುಷ್ಯ – ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಸಾರಿ ನದಿಗೆ ಕಾಲಿಡುವ ಮನುಷ್ಯನೂ ಮೊದಲಿನವನೇ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಮತ್ತು ಡಿಫರೆನ್ಸ್ ಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಿ ಎಡವಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಎರಡು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವು (ಅ) ಬದಲಾವಣೆಯು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು (೨) ಸತತವಾದದ್ದು. ಬದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮಾನವಲ್ಲ, ಯುವಕ-ವೃದ್ಧ ಒಬ್ಬನೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಲು-ಮೊಸರು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು, ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಕಳಚಲುಬಾರದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವ 'ಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು' ದಾಖಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಯುವಕ ವೃದ್ಧನಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯುಂಟೇ ಹೊರತು, ಯಾವಾಗ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವೇನು?

'ಕಾಲ' ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ನಿಲುವು :

ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವಿಗೆ ಮುನ್ನ ಇತರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದದ್ದು ಕಾಲ. ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಉಪಾಧಿ ಬೇಧದಿಂದ ನಾನಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯೇ ಕಾಲ – ಇದು ವಾಕ್ಯಪದೀಯಕಾರ ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ.
೨. ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ :

(ಅ) ಕಾಲವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ, ಘಂಟೆ, ನಿಮಿಷ – ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಖಂಡ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಗತಿ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೇ ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

(ಆ) ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಕಾಲವು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವುಂಟು.

(ಇ) ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು

(ಈ) ಅಖಂಡಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

(ಉ) ಆಕಾಶವನ್ನೇ ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಕಾಲವೆಂಬ ಅತಿರಿಕ್ತ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು.

೩. ಪತಂಜಲಿ ಮುನಿ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಯೋಗದರ್ಶನವು ಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಕಾಲವು ಪರಮಾಣುವಿನಂತೆ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಹೂರ್ತ, ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ, ಘಂಟೆ, ನಿಮಿಷ, – ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದವು.

೪. ಕಣಾದ ಮುನಿಯಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲವು ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಇದು ವಿಭು, ನಿತ್ಯ. ವಿಭುವಾದರೂ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಕ್ಷಣ, ಮುಹೂರ್ತ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ವ್ಯವಹಾರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ, ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾದದ್ದು. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ನೈಯಾಯಿಕರದ್ದು ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೫. ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಒಂದು : ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಮತ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ದ್ರವ್ಯ, ವಿಭು ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದು ಒಂದೇ. ಆದರೂ ಕ್ಷಣ, ದಿನ, ಮಾಸಾದಿ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಲವು ಗೃಹೀತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಕಾಲವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದು : ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತ; ಅವರು ಕಾಲಕ್ಕೆ ದ್ರವ್ಯತ್ಯ, ವಿಭುತ್ವ, ಏಕತ್ವ, ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

೬. ಇಪ್ಪತ್ತು ವಿಧದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ಅದು ಅಖಂಡವಾದ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಕ್ಷಣ, ಮುಹೂರ್ತ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಹುಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ವಿನಾಶಗಳುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯಾದಿ – ಇದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಸಂಬಂಧೀ ನಿಲುವು.

೭. ಕಾಲವು ಸರ್ವಾಧಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಲವಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕಾಲವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಮಾಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಕಾಲವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಅದೂ ಕ್ಷಣ, ಮುಹೂರ್ತ, ಘಂಟೆ, ದಿನ – ಇತ್ಯಾದಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲವಿದೆ – ಇದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿಲುವು.

೮. ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯವು ಜೀವ-ಅಜೀವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಜೀವವು ಪುದ್ಗಲ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ – ಎಂದು ಐದು ವಿದ. ಕಾಲವು ವ್ಯವಹಾರ ಕಾಲ, ನಿಶ್ಚಯಕಾಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಕ್ಷಣ, ಮುಹೂರ್ತ, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಭಾಗರಹಿತವಾದ ಕಾಲವು ನಿಶ್ಚಯಕಾಲ. ಕ್ಷಣಾದಿ ವಿಭಾಗಸಹಿತವಾದದ್ದು ವ್ಯವಹಾರಕಾಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲವು ಅಣುರೂಪಿ ಪವಾಡ ದ್ರವ್ಯ. ಇದು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು. ವ್ಯವಹಾರಕಾಲವನ್ನು ಜೈನರು ಸಮಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದ್ರವ್ಯಗಳೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಶ್ಚಯಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಈ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ :

(೧) ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದವರದ್ದು ಕಾಲ ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣವೊಂದರಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು. ಅದರ ಅನಾದಿ ಅನಂತ ಗುಣಗಳು ಕೂಡ ಒಂದು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದವು.

(೨) ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಶಾಶ್ವತವಾದರೆ ಕಾಲವೂ ಶಾಶ್ವತ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸ್ತಿತ್ವರಹಿತವಾದರೆ ಕಾಲವೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ

(೩) ಈ ದರ್ಶನಗಳೂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಲವೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು :

ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾ' ದ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯:

ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು
ಭೂತಕಾಲವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ
ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು
ಭೂತಕಾಲದೊಳಗೇ ಇವೆ ಎಂದಾಯಿತು

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯:

ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳೂ
ಭೂತಕಾಲದೊಳಗೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ
ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು
ಭೂತಕಾಲವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗುವುದೆಂತು ?

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯:

ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು
ಭೂತಕಾಲವನ್ನವಲಂಬಿಸದೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳಲಾರವು
ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲ

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಟಿಬೆಟಿಯನ್ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಂಖಪಾ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ : ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳು ಭೂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುದೇ ಆದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುಮೊಂದನ್ನೂ ದಾಟಿ ಹೋಗಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳು ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಉದಯಿಸಿ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅವು ಇದ್ದರೆ, ಅವೂ ಭೂತಕಾಲವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಭೂತಕಾಲವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳನ್ನೇನಾದರೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಹೋದರೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥವು. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

ಭೂತಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದಾದರೆ, ಮೊಳಕೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗದು. ಭೂತಕಾಲದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯತ್ತು ಕೂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಭೂತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ತಮಾನವಾಗಲೀ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾಗಲೀ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದವು. ಭೂತಕಾಲದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರಾವುದನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವುದರಿಂದ ಕತ್ತೆಯ ಕೊಂಬುಗಳಂತೆ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಕಾಲವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿವಾದವು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯ ಎನ್ನುತ್ತದೆ – ಮಡಕೆಯ ಮಾಡುವರೆ ಮಣ್ಣೆ ಮೊದಲು – ಎನ್ನುವಂತೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದು ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮಾದವು ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಆದಿಯುಂಟು ಎಂಬ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಅಂತ್ಯವುಂಟೆಂಬ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಸೂಚಿಸಿದ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಲೋಕವು ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದು ಮತ್ತು ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹರೂಪಿಯಾದುದು. ಪ್ರತಿಹಂತವೂ ಅದರ ಹಿಂದನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಂದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಆ ಹಂತವಾಗಲೀ, ಅದರ ಹಿಂದಾಗಲೀ, ಮುಂದಾಗಲೀ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಇರಲಾರವು. ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್, ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾಲವು ಶಾಶ್ವತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸಿದ್ಧನಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯:

ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕಾಲ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ
ಸ್ಥಿತ ಕಾಲವಿಲ್ಲ. ಅಗ್ರಾಹ್ಯ ಕಾಲವನ್ನು
ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಕಾಲವೆಂತೂ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ತನ್ನ 'ವ್ಯವಹಾರ'ವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗದ್ದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. Absolute time ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾಲದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಸ್ತು ಅಥವಾ 'ಭಾವ' ವೊಂದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನೆರವಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಭಾವದ ನೆರವಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೆ? ನಾಗಾರ್ಜುನ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯:

ಭಾವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಕಾಲ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೆ
ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?
ಭಾವವೆಂಬ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ
ಕಾಲ ಇರುವುದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ?

ಶುದ್ಧ ಕಾಲವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ಭಾವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಕಾಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದಾದರೆ ಭಾವ ಶೂನ್ಯತೆ'ಯನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದು, ಭಾವದ ನೆರವಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಶಾಶ್ವತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಭೂತಕಾಲ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದು. ಕಾಲವೊಂದು 'ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಭೂತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನಾಗಲೀ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನಾಗಲೀ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಡೇಸೆಜ್ ಸುಜುಕಿಯ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತ ಪ್ರಬಂಧದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸಬಹುದು.

ಡೇಸೆಜ್ ಸುಜುಕಿ : "In this spiritual world, there are no time divisions such as the past, present and future; for they have contracted themselves into a single moment of the present.. The past and the future are both rolled up in this present moment of illumination."

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ :

ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು, ಮುಂದಣ ಅನಂತವನು
ಒಂದು ದಿನ ಒಳಕೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಾ !
ಒಂದು ದಿನವನೊಳಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ
ಮಹಂತನ ಕಂಡು ಬಲ್ಲವರಾರಯ್ಯ ?
ಆದ್ಯರು ವೇದ್ಯರು ಅನಂತ ಹಿರಿಯರು
ಲಿಂಗದಂತುವನರಿಯದೆ ಅಂತೆಹೋದರು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ!

<u>ಶೂನ್ಯತೆಯ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ</u>
<u>'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ' ಎಂಟು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು</u>

-ಮಂಗಳವೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯ ಉಪಶಮನವೂ ಆದ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಅನಿರೋಧ, ಅನುತ್ಪಾದ, ಅನುಚ್ಛೇದ, ಅಶಾಶ್ವತ, ಅನೇಕಾರ್ಥ, ಅನಾನಾರ್ಥ ಅನಾಗಮ, ಅನಿರ್ಗಮ-ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಸಂಬುದ್ಧನಿಗೆ ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕಾದ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಒಂದೇ ಪಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

<u>ಅನಿರೋಧ-ಅನುತ್ಪಾದ:</u>

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧ :

ಮಹಾಮುನಿಯು ಆದಿಯ ಮೊದಲು
ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ.
ಸಂಸಾರವು ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದು
ಅಲ್ಲಿ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಲೋಕಕ್ಕೊಂದು ಆದಿಯುಂಟು, ಒಂದು ಅಂತ್ಯವುಂಟು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ. ಅವು ಕೇವಲ ಊಹೆಗಳಿಂದುಂಟಾದವು. ಇಂತಹ ಊಹಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ ; ಮೌನತಾಳಿದ. ಬುದ್ಧ ಕಾರಣಮೂಲಸಿದ್ಧಾಂತ (etiology) ಮತ್ತು ಕಾರಣಾಂತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು (teleology) ಚರ್ಚಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹಾಗೆ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣವೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಊಹಾಧಾರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೌದ್ಧರು ಇಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಥಮಕಾರಣವೊಂದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹ ರೂಪಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದವರು ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ 'ನಿರಂತರತೆ' ಭಂಗಗೊಂಡಂತೆಯೇ ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಕೂಡ 'ನಿರಂತರತೆ' ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೀವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ 'ಮೊದಲು' ಎಂಬುದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅದು ಎಂತೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನರ್ಹ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತಾನು ನುಡಿಯ ಹೊರಟಿರುವ (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ವಾಪರ'ಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ) ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬುದ್ಧ ಮೌನತಾಳಿದ್ದನೆಂಬ ಅರಿವು ಆತನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬುದ್ಧನ ಮೌನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಆತನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಂಗಬಾರದಂತೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಎಚ್ಚರವೂ ಇದೆ. ತಾನು ಬುದ್ಧನ ದಾರಿಯಿಂದ ದೂರಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಖಾತರಿಯೊಡನೆಯೇ ಇದರ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧ :

ಕೊನೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ 'ಮಧ್ಯ'ವೆಂಬುದು
ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಆದುದರಿಂದ ಆದಿ, ಮಧ್ಯ, ಅಂತ್ಯವೆಂದು
ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ 'ಮಧ್ಯ'ವೆಂಬುದೂ ಇರಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಿತ' ಬಿಂದುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಜೀವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ–

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅ. ೧೧:

ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲು ಬರುತ್ತದೆ,
ಜರಾಮರಣಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿ–
ಎಂದಾದರೆ ಹುಟ್ಟು ಜರೆ–ಮರಣಗಳ
ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.
ಆಗ ಶಾಶ್ವತವೊಂದರ ಉದಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ತೊಡಕುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಘಟನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಂಡಿ ಕಳಚಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ, ಅದು ಜರೆ–ಮರಣದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಜರೆ–ಮರಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಪರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅ : ೧೧:

ಹುಟ್ಟು ನಂತರ, ಜರೆ–ಮರಣ ಮೊದಲು
ಎಂದಾದರೆ, ಜರಾ–ಮರಣವು ಕಾರಣರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ.
ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಜರಾ–ಮರಣ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ರೇಖಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಜರಾ–ಮರಣದ ನಂತರ ಇಟ್ಟರೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅದರ (ಹುಟ್ಟಿನ) ಪೂರ್ವವೆಂಬುದರ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಅದು ಅಸಂಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಜರಾ–ಮರಣದ ವಿವರಣೆಯೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದುದರ ಜರಾ–ಮರಣದ ಸಂಭವ ಅತಾರ್ಕಿಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅ.೧೧

ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜರಾ-ಮರಣಗಳು
ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಂಭವಿಸಲಾರವು.
ಹಾಗಾದರೆ, ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ
ಮರಣಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಆಗಿ ಎರಡೂ ಕಾರಣರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅ.೧೧

ಮೊದಲು, ಕೊನೆ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು-ಜರಾಮರಣಗಳನ್ನು
ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಮಾಡಿ ಗ್ರಹಿಸಲೇಕೆ?

ಹುಟ್ಟು (ಆದಿ) ಜರಾ-ಮರಣ (ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ) ಎಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹಂತಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಅಂತಹ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗಳು 'ಸಂಸಾರ'ದ ಗೋಜಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೭-೮ ಅ ೧೧.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ, ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ, ವೇದನೆ-ವೇದಕ
ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಂತ್ಯವೆಂಬುದು ದೊರೆಯದು.
ಸಮಸ್ತ ಸಂಸಾರ (ಜೀವಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ 'ಭಾವ'ಗಳಿಗೆ
ಪೂರ್ವಾಂತ್ಯವೆಂಬುದು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ, ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವಲೋಕಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳು ಅಗ್ರಾಹ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಅನಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅನುತ್ಪಾದ.

ಅನುಚ್ಚೇದ ಅಶಾಶ್ವತ:

ವಸ್ತುವೊಂದು ಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಶಾಶ್ವತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉಂಟೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಕಾರಿಕಾದ ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಏನಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಎಂಬುದನ್ನೇ 'ಸ್ವ-ಭಾವ' ಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅ. ೧೫ :

ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ವ-ಭಾವವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ-
ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.
ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ ಸ್ವಭಾವವು
ಕೃತಕವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವ-ಭಾವವು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಪರ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಪರನಿರ್ಮಿತವಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ 'ಕೃತಕ'ವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಅದು ಸ್ವ-ಭಾವಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ಸ್ವಭಾವವೋ, ವಸ್ತುವೋ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಪ್ರತೀತ್ಯ-ಸಮುತ್ಪನ್ನವಾದುದು ಸ್ವ-ಭಾವಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ೨ ಅ. ೧೫ :

ಕೃತಕವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಂಟೆ?
ಸ್ವ-ಭಾವಗಳು ರಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ
ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಕೃತಕ – ಸ್ವಭಾವ' ವೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಶಾಶ್ವತವಾದುದು, ಉತ್ಪತ್ತಿ-ವಿನಾಶಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು.

ಕಾರಿಕೆ೩ ಅ. ೧೫ :

ಸ್ವ-ಭಾವವಿಲ್ಲದಿರಲು ಪರಭಾವವುಂಟೆ?
ಪರಭಾವವು ಪರ-ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವ-ಭಾವವಲ್ಲವೆ?

ಸ್ವ-ಭಾವ-ಪರಭಾವಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕು. 'ಪರಭಾವ' ಪದದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಲಾದೀತೆ? ಎಂಬ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಪರವಸ್ತುವಿನ 'ಸ್ವ-ಭಾವ'ವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ 'ಸ್ವ-ಭಾವ'ದ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅ.೧೫ :

ಸ್ವಭಾವ ಪರಭಾವಗಳೆಂದು
ಅಸ್ತಿತ್ವ- ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದು
ಗ್ರಹಿಸುವವರು ಬುದ್ಧ ಸಾಸನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರರು.

ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಗುರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವನು.

ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು ಎಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ
ಇಲ್ಲ ಎಂಗರೆ ಉಚ್ಛೇದವಾದ
ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಕ್ಷಣೆಯುಳ್ಳವನು
ಅಸ್ತಿತ್ವ–ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ:

ಕಾರಿಕೆ ೯. ಅ ೧೫

ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ
ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾರದ್ದು?
ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿ ಉಂಟು ಎಂದರೆ
ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾರದ್ದು?

ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ (ಉಚ್ಛೇದವಾದ) ಎಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಆಗಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಅನುಚ್ಛೇದ ಮತ್ತು ಅಶಾಶ್ವತ.

<u>ಅನೇಕಾರ್ಥಂ – ಅನಾನಾರ್ಥಂ :</u> (ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ – ಅಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ)

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ಅಂತಹ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವೆಂದೋ ಅಭಿನ್ನವೆಂದೋ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ವಸ್ತು–ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟಕಗಳೆನ್ನುವ ಕಾರಣ–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೇ ವಿನಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪೂರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೯ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦ :

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಅನನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ
ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೦ ಅ ೨೦ :

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎಂದಾದರೆ
ಜನಕ – ಜನ್ಯ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ
ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು
ಅ–ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಥವಾ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಒಂದು.

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೯ :

ಜ್ಞಾತೃವೇ ಇಲ್ಲದೆ ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನ ಆತನಿರಲೇ ಬೇಕು.

ಇದೊಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳು 'ಸಂಬಂಧ'ವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಸಂಬಂಧದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಯಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರತಿ ಆಕ್ಷೇಪ ಹೀಗಿದೆ :

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅ ೯ :

ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ ವೇದನಾದಿಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನವೇ ಇದ್ದು
ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅ ೯ :

ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲದೆಯೂ
ಗ್ರಹಿಸುವವನಿರಬಲ್ಲನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಾದರೆ
ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಆತನಿಲ್ಲದೆಯೂ ದರ್ಶನಾದಿಗಳು ಇರಬಲ್ಲವು.

ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಿಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗದು. ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಮುನ್ನವೇ ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅವನ ಉದ್ಯೋಗವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ದೂರಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅದಾಗುವುದೆಂತು? ಗ್ರಹಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು?

ಕಾರಿಕೆ ೨೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೨

ಏಕೀಭಾವದಿಂದಲಾಗಲೀ (ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಲಾಗಲೀ)
ನಾನಾಭಾವಗಳಿಂದಲಾಗಲೀ (ಅನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಲೀ)
ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗದವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದೆಂತು?

ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಗಳನ್ನು, ಕಾರಣ - ಫಲಗಳನ್ನು ಅನ್ಯ, ಅನನ್ಯತಾ ವಾದಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಂದರೆ ಅನ್ಯತಾವಾದವಾಗಲಿ, ಅನನ್ಯತಾವಾದವಾಗಲೀ ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬುದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ : ೬

ಪ್ರತ್ಯೇಕವು ಹೇಗೂ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು
ನೀನು ಸಹಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯ
ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಸಹಭಾವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು
ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತೀಯ.

ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳೇ ಹೊರತು ಅನುಭವಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಪರಿಹಾರಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ :

ಸೂ ೧೦ ಅ ೧೮.

ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು
ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತಾನು ಅನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಅನನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ
ಉಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಅನ್ಯತಾ / ಅನನ್ಯತಾವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಉಚ್ಛೇದ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬುದ್ಧ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ.

<u>ಅನಾಗಮಂ - ಅನಿರ್ಗಮಂ:</u>

ಹೊಸದೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇರುವುದೊಂದರ ವಿನಾಶ ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮತ. ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಿಂದ, ಬೇರೊಂದರಿಂದ, ಅವೆರಡರಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗದು ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಡನೆಯೇ ಅವನು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಹೊಸದೊಂದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ಅಧ್ಯಾಯ-೨ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರೀಕ್ಷೆ)

ಹೊಸದೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬೇಕು.

ಕಾರಿಕೆ ೧೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೭ :

ಅನುತ್ಪನ್ನ ಉತ್ಪಾದವು ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಉತ್ಪಾದಿಸೀತು?
ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡ ಉತ್ಪನ್ನವು ಇನ್ನೇನನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸೀತು?

ಇದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯ 'ಸ್ವಯಂ'ಕಾರಣದ ನಿರಾಕರಣೆಯಾದರೆ ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆ ಕಾರಣದ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೭ :

ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ
ಜನ್ಮ ನೀಡುವುದಾದರೆ,
ಆ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದ ಉತ್ಪನ್ನ ಯಾವುದು?

ಇಲ್ಲೊಂದು ಅನಂತ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆ ಇದೆ. ಇದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ. ಹೇಗೆಂದರೆ

ಕಾರಿಕೆ ೧೯ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಈ ಉತ್ಪನ್ನವು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬಲ್ಲುದಾದರೆ
ಉತ್ಪಾದವು ಅನಂತ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.
ಅನುತ್ಪನ್ನವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ
ಸರ್ವವನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದಿಸಬಲ್ಲುದಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತ್ಯ'ವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೨೭ ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಸ್ಥಿತಗೊಂಡ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ
ಸ್ಥಿತಗೊಳ್ಳದ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧನ ಭಾವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದುದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವುಂಟಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಿತಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಗೊಂಡುದು ಎಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅವಸ್ಥೆಯೊಂದು ತನ್ನಿಂದಾಗಲೀ
ಪರಾವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಲೀ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳದು.

ಭಾವದ ಹುಟ್ಟು ತನ್ನಿಂದಾಗಲೀ ಪರದಿಂದಾಗಲೀ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅಂತ್ಯವೂ ತನ್ನಿಂದಾಗಲಿ ಪರಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಂಭವಿಸದು. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯವೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿತ್ತೆ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದೆ? ಎಂಬ ಎಂಡು ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ :

ಕಾರಿಕೆ ೩೦ ಅಧ್ಯಾಯ ೭
ನಿಜಸತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ
ಭಾವ ಅಭಾವಗಳೆರಡು
ಒಂದರಲ್ಲೇ ಮೇಳೈಸದು

ಮತ್ತು ಕಾರಿಕೆ ೩೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೭ :
ಅ-ಸತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ
ಎರಡು ಬಾರಿ ಶಿರಚ್ಛೇದನ ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಇರುವುದೆಂತೂ ನಾಶವಾಗದು. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲದುದು ನಾಶವಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವು ಅನಾಗಮ-ಅನಿರ್ಗಮ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದ ಶೋಧನೆ

'ಶೂನ್ಯತಾ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದವನ್ನು ಏಕಾರ್ಥವೆಂಬಂತೆ ಹೇಳಿದ ಆ ಅಪ್ರತಿಮ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.'[13]

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದದ ನೆರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬುದ್ಧನಿಂದಲೇ ಉಪದೇಶಿತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದ ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ವದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಧಾನ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಡೈಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದ

ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕರ ಮಜ್ಜಿಮ ನಿಕಾಯವಾಗಿದ್ದು, ಬುದ್ಧನಿಂದುಪದೇಶಿತವಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಅದಕ್ಕೇ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೊಂದರ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸ್ವ-ಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವ-ಭಾವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದಾರಂಭಿಸಿ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರವಾಲಂಬಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಒಂದು ಯಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು – ಸ್ವಭಾವ, ಸ್ವಭಾವ ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶೂನ್ಯತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಸುತ್ತಾನೆ (೧) ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದ ಶೋಧನೆ (೨) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು (೩) ಜ್ಞಾನದ ಶೋಧನೆ.

ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಲೋಕವು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ನಿಲುವು ಹಾಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ನಿಃಸ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು ನಿಸ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅನಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅನುತ್ಪಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ 'ಕಾರಿಕಾ'ದಲ್ಲಿ ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಬುದ್ಧನ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವನ ಉತ್ತರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಉಂಟಾಗಲು ಅಂದರೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡಲು ನಾಲ್ಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯ (೧) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು (೨) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಬೇಕು (೩) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು (೪) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

> ತನ್ನಿಂದ ಪರದಿಂದ, ಅವೆರಡರಿಂದ
> ಮತ್ತು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ
> ಯಾವುದೂ ಉಂಟಾಗದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವು ಇದು. ಇದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಉಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಒಂದೋ ಕಾರಣವಿದ್ದು ಉಂಟಾಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ಕಾರಿಕೆಯ ಕೊನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ

ಉಂಟಾಗುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಯಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕಾರಣಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಒಂದು, ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಎರಡು : ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಇವೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಭಿನ್ನ (identical) ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ನಿಲುವು. ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೇ ಹೀನಯಾನಿಗಳ. ವೈಭಾಷಿಕರ ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ವೈದಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ನಿಲುವು. ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅನ್ಯ-ಅನನ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜೈನರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟಾಗಲು (ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಲು) ಕಾರಣಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭೌತವಾದಿಗಳು (materialists) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನಾಲ್ಕೂ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು reductio ad absurdum ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರ್‌ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು (inherent contradictions) ಮತ್ತು ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವ ಮಾದರಿ. ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ ವಿಧಾನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನಾಧರಿಸಿ, ಚಲನಶೀಲ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯನ್ನು 'ಸ್ಥಿತ'ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ 'ನಿಲುವು'ಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೇವಲ ಚಲನಶೀಲ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯ' ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ 'ಸತ್ತು' ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗಿ-ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ 'ಸ್ವ-ಭಾವ'ವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು 'ಸತ್ತು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಸ್ವಭಾವವಾದವಾದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವು 'ಸತ್ತ'ನ್ನೇ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟು-ಇಲ್ಲ, ಎಂಬೆರಡೂ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಮಾರ್ಗ'ವಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ನಿಲುವು' ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಕಾರಣ-ಫಲಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ನಿಲುವು ತಂದೆ-ಮಗ ಒಂದೇ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಕಾರಣ-ಫಲಗಳು ಅನ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾರಣ-ಫಲಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ನಿಲುವು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕಾರಣ-ಫಲಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎರಡೂ ಹೌದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಅಸಂಗತಗಳು ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ವೈರುಧ್ಯದ ನಿಯಮವು ಒಂದರಲ್ಲೇ ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾನ್ಯ

ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಗತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಿರ್ಭವಿಸಲಾರವು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಜರುಗಲಾರದು. ಸರಳ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ನೀರನ್ನು ಒಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟರೆ ಕುದಿಯುತ್ತದೆ. ಮಂಜು ಗಡ್ಡೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲುವು.

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ-ನಾಸ್ತಿತ್ವ, ಅನ್ಯ - ಅನನ್ಯ, ಉದ್ದ-ಗಿಡ್ಡ, ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಅನ್ಯ-ಅನನ್ಯಗಳೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ನೆರವಿಲ್ಲದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ನುಡಿಯಲಾಗದು. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳು, ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದವು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಶೂನ್ಯತೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಪ್ರಮಾಣ-ಶೂನ್ಯತೆ

"ಸರಿಯಾದ ಆಧಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು - ಪ್ರಮಾ - ಪಡೆಯಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮೇಯ, ತಿಳಿಯುವವನು ಪ್ರಮತಾ"[14] "ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಸಾಧನವೇ ಪ್ರಮಾಣ."[15]

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ-ಈ ಮೂರನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧವನ್ನು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದೂ, ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಅನುಮಾನವೆಂದೂ, ಮೊದಲು ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನೆನಪಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದು ಉಪಮಾನ. 'ಶಬ್ದ'ವೆಂದರೆ ವೇದಗಳೆನ್ನುವುದು ಸ್ಥೂಲಾರ್ಥ. ಪ್ರಶ್ನಾತೀತತೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಾಧಿಸ ಬಯಸುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಭವವು ವಿರುದ್ಧವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುವ ಊಹೆ. ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನ.

ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇದ್ದುದು ಕಾಣುವುದಾದರೆ ಅನುಪಲಬ್ಧವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು.

ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದ ನಿಲುವು. ಅನುಮಾನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮಾನ್ಯ. ನ್ಯಾಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಉಪಮಾನವನ್ನೂ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕ.

<u>ಬೌದ್ಧ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವು :</u>

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಹೊರತಾಗಿ, ಇತರ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತ್ತೆಂದು ; ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ 'ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿ'ನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಎದುರಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೊಂದಿದ್ದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಶೂನ್ಯತಾವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದೆ. ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶೂನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಉಂಟಾಗದು. ಇನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ೩೦. ನಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಏನನ್ನಾದರೂ
ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಅಥವಾ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದೆ.
ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ.

ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಾನು ಏನನ್ನಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದೆ ಇಲ್ಲಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಯಾವ ಯಥಾರ್ಥವನ್ನೂ ಉಪಲಬ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂದು ನೀನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಉತ್ತರ : "ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಅವುಗಳಿಂದ ಗಮ್ಯವಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ"

೩೧. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿನಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳು?

ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ 'ಮೇಯ' (ಅಳತೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥ) ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಇದು ಕೂಡಾ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಆಗ ಹತವಾಗುತ್ತದೆ.

೩೨. (ಅ-ಆ) ಒಂದು ಪಕ್ಷ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಅವು ಅನಂತವಾಗುತ್ತವೆ.

೩೨ (ಇ-ಈ) ಆಗ ಯಾವುದರ ಪ್ರಾರಂಭ, ಮಧ್ಯ, ಅಂತ್ಯ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಹೀಗೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಇರದೆ ಮಧ್ಯ ಎಲ್ಲಿ? ಹೀಗಾಗಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ : ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಾವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರ ಜತೆಗೆ, ಉಳಿದವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

"ಅಗ್ನಿಯು ಸ್ವ-ಪ್ರಕಾಶಿ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯ-ಪ್ರಕಾಶಿ. ಹಾಗೆಯೇ
ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ, ಅನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಧಕ"

• ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯ ಉದ್ಧೃತ ಭಾಗವನ್ನು ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್‌ರವರ ಅನುವಾದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೩೪. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಉತ್ತರ :

ಇದು ವಿಷಮೋಪನ್ಯಾಸ. ಅಗ್ನಿ ಸ್ವ-ಪ್ರಕಾಶಿ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಸ್ವ-ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ-ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನೂ, ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿರುವ ಮಡಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವ ತನಕ ಮಡಕೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಗ್ನಿ ಹೊತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಸ್ವ-ಪ್ರಕಾಶಿ ಎನ್ನಬಹುದಿತ್ತು. ಅದರೆ ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿನ್ನ ನಿಲುವು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ.

೪೦. ಒಂದು ಪಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸಬಹುದು: ಇರಲಿ. ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗುವ ಪ್ರಮಾದವಾದರೂ ಏನು?

೪೧. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ, ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಏನೂ ಅಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವುದರವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ದೋಷ. ಇಲ್ಲಾ, ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವುದರವೋ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದಾದರೆ ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೪೨. (ವಿರೋಧಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು) ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗಿನ ದೋಷವಾದರೂ ಏನು? ಆಗ ದೋಷವೆಂದರೆ– ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ಮತ್ತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮತ್ತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆ? ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗೆ ಅನ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದು 'ಇಷ್ಟ'ದ್ದಲ್ಲ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾರೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೊತೆಗೆ :
೪೩. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು.

–ಏಕೆ? ಸಾಧನಗಳು ಸಾಧ್ಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಸಾಧನ, ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

೪೪. ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ– ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಏನು? ನಿನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

೪೫. ಜತೆಗೆ, ನೀನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಆಗ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬದಲಾದಂತೆ.

ಎಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

೪೬. ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೀನು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಆಗ ಎರಡೂ ನಿನಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕು, ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆ?

೪೭. ಪ್ರಮೇಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ ಎಂದಾದರೆ ಮತ್ತು ಆಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಆಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿವೆ ಎಂದಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಯಾವು?

ಮೇಲಿನಂತಾದರೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಆಗ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ತಾನೇ ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಾವು?

೪೮. ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರೆ, ಆ ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ, ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಮಾಡಿಯಾವು?

೪೯. ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ (ಉತ್ಪಾದ್ಯ) ಎಂದಾದರೆ, ಆ ತಂದೆ ಆ ಮಗನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕು ಎಂದರೆ, ಆಗ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನನಗೆ ನೀನೇ ಹೇಳು?

ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ; ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಮಾತು ಮೇಲಿನಂತಹ ಒಂದು ವೈಷಮ್ಯವಷ್ಟೇ.

೫೦. ನೀನು ಹೇಳು – ಈಗ ಯಾರು ತಂದೆ? ಯಾರು ಮಗ? ಇಬ್ಬರೂ ಪಿತೃ–ಪುತ್ರ ಲಕ್ಷಣಧಾರಿಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ನನಗೊಂದು ಸಂದೇಹ ಇದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಅಪ್ಪ, ಮಗ ಯಾರು? ಹಾಗೆಯೇ ನಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣ–ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ಪ್ರಮೇಯ?

೫೧. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸ್ವತ ಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ ; ಪರಸ್ಪರತಾ ಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅವು ಪರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆಗಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಮಾನ ತನ್ನ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಮಾನ-ಆಗಮನಗಳು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನವುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಇಲ್ಲ ಉಪಮಾನದಿಂದ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವು ಪರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆಗಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ".

ತುಂಬಾ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ತರ್ಕದ ಈ ದಾರಿಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನಗಾಗಿ ಸವೆಸಿಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಮಾರ್ಗ(ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿ)ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಈ ಕೊಂಕಣ ಪ್ರವಾಸದ ಪ್ರಯಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಮಿಥ್ಯಾ ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಜೀವ ತುದಿಗೆ ಒಯ್ದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ತರ್ಕದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಧಾನ ಅವನ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮಕ ಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಬಹುದು.

ಈ ಪ್ರಕರಣ ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದು. ಇದನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ 'ಕಾರಿಕಾ'ದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ-ಪೂರ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅನುಮಾನ'ವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಾರ್ಕಿಕ ಊಹಾ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಗ್ರಹಿಸುವವನಿರುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಹಿಸುವವನಿರುತ್ತಾನೆಂದಾದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಮುನ್ನ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ-ಇದು ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷದ ನಿಲುವು. ಇಲ್ಲಿಯ ತಕ್ಷಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮುನ್ನ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಇತ್ತೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಷ್ಟೆ. ಅದು ಮೊದಲೇ ಇತ್ತು ಎಂದಾದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮುನ್ನವೇ ಅದು ವೇದ್ಯವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯದ ಪೂರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತ. ಹಾಗೆ ಇರುವುದಾದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಲಕ್ಷಣ'ದಿಂದಲೇ ದೂರವಿದ್ದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು 'ಗ್ರಾಹ್ಯ'ವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಅದು (ಪ್ರಮೇಯ) ಇರಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅವು ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ನಿರಾಕರಣೆ. ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾದ. ಈ ನಿಲುವಿನ ಉದ್ದೇಶ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಮೇಯ-ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದು

ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಳೆಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಅಳತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಅಥವಾ ಅಳತೆಯೇ ಅಳೆಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಸಂಭವ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾ ನಂತರವೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿನ ಉತ್ತರ ಸಿದ್ಧವೇ ಇದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿರುವುದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇಕೆ ಬೇಕು?

ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ಜ್ಞೇಯ ಸಾಧನಗಳಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶೂನ್ಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಶೂನ್ಯ. ಅಲ್ಲಮನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯಾದರೆ

ನಾನೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ನೀನೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ
ಸ್ವಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ಪರವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ
ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ, ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅಪ್ರಮಾಣ.

ಆತ್ಮ ಶೂನ್ಯತೆ (ಪುದ್ಗಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ)

ಪುದ್ಗಲ (ಪಾಲಿ 'ಪುಗ್ಗಲ') ಪದಕ್ಕೆ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂಬ ಸ್ಥೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಸತ್ತು, ಆತ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಚನಕಾರರ 'ತಾನು' ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರದ ಪದ. ಮನೋ ದೈಹಿಕವಾದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಷ್ಟೇ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ನಿಲುವು. ಅದರಾಚೆಗಾಗಲೀ ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಶಾಶ್ವತವಾದ 'ಆತ್ಮ'ವೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೂರು ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಹನ್ನೆರಡು ಹಂತಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೂ ಚಕ್ರೀಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಹಂತಗಳೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಆತ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮನೋ ದೈಹಿಕ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬುದ್ಧ ಐದು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು (೧) ರೂಪಸ್ಕಂಧ (೨) ವೇದನಾ ಸ್ಕಂಧ (೩) ಸಂಜ್ಞಾ (೪) ಸಂಸ್ಕಾರ (೫) ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ಕಂಧ. ನಾಮ-ರೂಪುಗಳೆಂಬ ಎರಡೇ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮವೂ ಚಿತ್ತ, ಚೇತಸಿಕ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವಿಂಗಡಣೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಮವೂ ಉಂಟು.[16] ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮನೋದೈಹಿಕ ಅಂಶಗಳು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಹೊರತು ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮತ್ತೊಂದೇನೂ ಇರದು ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಡಬಹುದು:

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮ :

ಸ್ಕಂಧಗಳೇ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು
ಉದಯ-ವ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ
ಆತ್ಮವು ಸ್ಕಂಧಗಳಿಂದ ಅನ್ಯ ಎನ್ನವುದಾದರೆ
ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಂದ ಅನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳು ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಆತ್ಮವು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದಾದರೆ, ಆತ್ಮವು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳ ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ ಈ ನಾಲ್ಕು ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕವೂ 'ಆತ್ಮದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ (ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಚತುಷ್ಕೋಟಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ [17]) ಈ ಕಾರಿಕೆ 'ಇದೆ' ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನು? ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದರ ಶಾಶ್ವತ-ಲಕ್ಷಣವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಈ ಮೊದಲಿನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅ : ೧೮ :

ಆತ್ಮವು ನಾಸ್ತಿ ಎಂದ ಮೇಲೆ
ಅದರದ್ದೆನ್ನುವುದು ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಮಮಕಾರ ಅಹಂಕಾರಗಳು ಶಮಿಸಿದರೆ
ನಾನು ನನ್ನದೆನ್ನುವ ಭಾವಗಳು ದೂರಾಗುತ್ತವೆ.

ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು (ಆತ್ಮೀಯ) ಇದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಹತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ (self awareness) ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಇಡಿಯಾದ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತ-ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವೀಕರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಶಮಿಸಿದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಬೋಧಿಸಿದ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅ : ೧೮ :

ಮಮಕಾರ ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದವನು 'ಇರು'ವುದಿಲ್ಲ
ಹಾಗೆ 'ಮಮಕಾರ-ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ' ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ
ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

'ಉಪಶಮೆ'ಯು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಹೋಗದು. ಕಿಂಚಿತ್ ಉಳಿದರೆ ಅದು ಸ್ಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ 'ಉಂಟಾದರೆ' ಅದು ಉಪಶಮೆಯಲ್ಲ. ಇದೆ-ಇಲ್ಲಗಳೆಂಬುವೂ ಶಮೆಗೊಂಡ ಮಧ್ಯಮವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನಾಗಲೀ ಬುದ್ಧನಾಗಲೀ ಕೇವಲ ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಆದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಭೌತವಾದಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಾಚೆಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವಾದಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅ. ೧೮ :

ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕ್ಲೇಷಗಳು ಕ್ಷಯಿಸಿದರೆ ಮೋಕ್ಷ
ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಕರ್ಮ-ಕ್ಲೇಷಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ.
ಅವು ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ.
ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ನಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಆತ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆಡೆಮಾಡುವುದರಿಂದ (ನಾನು ನನ್ನದೆನ್ನುವ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಕರ್ಮಗಳು ಈ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ 'ಆತ್ಮ' ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾ ಸಂಕಲ್ಪ / ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಕಾರಣ. ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಶಮೆಗೊಂಡರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಉಚ್ಛೇದದ ಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವೆಂಬ ಅರಿವು ಸ್ವ-ಭಾವ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವ-ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮ :

ಆತ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ
ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಬುದ್ಧಗುರು
ಆತ್ಮವಲ್ಲದ-ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಅಮೂರ್ತವೊಂದು
ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದ.

ಬುದ್ಧ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಉಂಟಾಗಲು ಸ್ವ-ಕಾರಣವನ್ನು ಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನೂ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಸ್ವ-ಭಾವ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಅಸಾತ್ಮವೇ ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಉಂಟೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೭ ಆ : ೧೮:

ಭಾಷೆಯಿಂದತ್ತತ್ತ ಚಿತ್ತದಿಂದಿತ್ತತ್ತ
ಹುಟ್ಟದು ಹೊಂದದುದಕ್ಕೆ
ನಿರ್ವಾಣವೇ ಧರ್ಮ.

'whereof thought has ceased, there of speech also come to cease'. ಅಚಿಂತ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದದ್ದೇ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವನ್ನು ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದುದರಿಂದ. ಬುದ್ಧ ಲೋಕವಿವರಣೆಯನ್ನು 'ನಿರಂತರತೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದುದರಿಂದ ಆತ್ಮದಂತಹ ಭಾಷಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ, ಭಾಷಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲೀ ಸ್ಥಾನಪಡೆಯಲಾರದು.

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅ : ೧೮ :

ಸರ್ವವೂ ವಾಸ್ತವ ; ಅವಾಸ್ತವ
ವಾಸ್ತವ – ಅವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಹೌದು
ವಾಸ್ತವ – ಅವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ–
ಇದೇ ಬುದ್ಧನ ಅನುಶಾಸನ.

ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ (ಕೆ.ಕೆ.ಇನಾದ) ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ತತ್ವದ (ನಾಲ್ಕು ತುದಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನ)ದ ಮೂಲಕ ತಥತೆಯು ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಾಚೆಗಿನದು.[15] ಮತ್ತೊಂದು (ಡಿ.ಜೆ.ಕಲೂಪಹಾನ)[16] ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅನುಶಾಸನವೆಂಬ ಪದವು ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಶಾಸನವಲ್ಲ. ಇತ್ಯಾದಿ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬಳಸಿರುವ ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ವಿಧಾನವು-ಇದೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ, ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ-ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ಯಾವುದನ್ನೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಶಾಶ್ವತ ರೂಪದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಲೆಂದೇ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೦ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮ :

ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು
ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತಾನೂ ಅಲ್ಲ ಪರವೂ ಅಲ್ಲ
ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತ ಅದೂ ಅಲ್ಲ
ಉಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತೂ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡುದು ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯೊಂದಿಗೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವಾದುದನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಅಭಿನ್ನವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಉಚ್ಛೇದ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬುದ್ಧ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದ.

ಕ್ರಿಯಾ ಶೂನ್ಯತೆ

ಪದಾರ್ಥ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ನಾಲ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕ್ರಿಯಾ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು 'ಗತಾ-ಗತ ಪರೀಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಕಾರಿಕಾದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದೂ ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯು 'ಇರುವಿಕೆ'ಯದ್ದಾದರೆ ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯು 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಸ್ಥಿತ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಬದಲಿಗೆ 'ಗತಿ' ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಅನ್ವಯಗೊಂಡಾಗ ಅಂದರೆ ನಾಮಪದಗಳಿಗೆ ಬದಲು ಕ್ರಿಯಾ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬಹುದು? ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವುದೂ ಚಲನಶೀಲವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಗಿತದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ಘಟಕಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೧) ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಯಾಪದ (ಅಂದರೆ ಚಲನೆ) (೨) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾಮಪದ ಅಂದರೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ (೩) ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ಷೇತ್ರ.

ಈಗ ಒಂದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೨:

ಈಗಾಗಲೇ ಚಲಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ
ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ
ಚಲಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರ
ಹೊರತಾಗಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂತದ ಚಲನೆಯಾಗಲೀ ಭವಿಷ್ಯದ ಚಲನೆಯಾಗಲೀ ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆಯಾಗದು. ಭೂತದ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಚಲನೆ ಚಲನೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಚಲನೆ, ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ನಡೆಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಮೂರು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿ ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲೀ, ಘಟನಾಪೂರ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲೀ ಘಟನೋತ್ತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ 'ಭಾವ'ವೊಂದು ಇಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಪರಾವಲಂಬನೆಯಿಂದಾದುದರಿಂದ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಉಂಟಾದುದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವಿಲ್ಲ. ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣದ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಇವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಅದೇ ಫಲಿತಾಂಶವೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ನಿಶ್ಚಲ' ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಉಂಟಾಗಲಾರದು.

ಕಾರಿಕ ೧೫ ಅಧ್ಯಾಯ ೨:

> ಪಯಣಿಗ ನಿಲ್ಲಲಾರ (ನಿಂತರೆ ಅವನು ಪಯಣಿಗನಲ್ಲ)
> ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನು ನಿಲ್ಲಲಾರ
> (ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಈ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ)
> ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವರ ಹೊರತಾಗಿ
> ಅನ್ಯನೊಬ್ಬ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಪಯಣವಿಲ್ಲದೆ ಪಯಣಿಗನೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ 'ಪಯಣಿಗ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

(೧) ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ
(೨) ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಮಪದ
(೩) ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವ ಕ್ಷೇತ್ರ

ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಜರುಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ಭೌತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ

ಕಾಲದ ವಿಸ್ತರಣೆಯೊಂದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಕಾಲದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಇಲ್ಲದ ತಾತ್ಕ್ಷಣಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದೋ ಹೊಸದೊಂದು ಅವಿರ್ಭವಿಸುವುದೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಬಿಡಿಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಕಾಲವಿಲ್ಲ. ಭೂತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಯಣ, ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಪಯಣ ವರ್ತಮಾನದ ಪಯಣವಾಗಲಾರವು ; ಪಯಣಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ್ದಾಗಲೀ ಪಯಣವಾಗಲಾರವು ; ಈಗಾಗಲೇ ಪಯಣಿಗನಾಗಿರುವವನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪಯಣ ಉಂಟಾಗದು ; ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನಲ್ಲಿ ಪಯಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯನೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರ ಪಯಣವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಿದೆ?

ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪಯಣ ಆರಂಭಗೊಂಡದ್ದು ಯಾವಾಗ? ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು. ಕಾಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾ ಹೋದ ಹಾಗೆ ಪಯಣವಿನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದ ಕಾಲದ ಘಟಕವೊಂದು ಸಿಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪಯಣದ ಆರಂಭವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಇದ್ದಾಗ, ಪಯಣಿಸಿರುವುದು, ಪಯಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಏನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು?

ಚಲನೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಬಿಂದುಗಳ ಪಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಂಡಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಿಂದುವಿನ ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಪಯಣಿಗ, ಪಯಣದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ಪಯಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಿನ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ನಾಗಾರ್ಜುನ. ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೂ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾದ ಸೃಷ್ಟಿ, ನಿರಸನ ಪುನಾರಚನೆ. . . ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯಾ ಸರಣಿಯೊಂದು ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ಪಯಣವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಾದದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ಈಗಾಗಲೇ ಕ್ರಮಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವೆಂಬುದು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದೆ.
೨. ಇನ್ನೂ ಕ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವಿನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ.

೩. ಮೇಲಿನ (೧) ಮತ್ತು (೨) ಪಯಣವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪೂರ್ಣ ಮೊತ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಬಿಂದುವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

೪. ಪಯಣ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಿನೊಡನೆ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧ, ಅದರ ನಿರಸನ, ಪುನರ್‌ರಚನೆ. . . . ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸರಣಿಯ ಫಲವಾಗಿದೆ.

೫. ಈ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದುಟಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಮುರಿವ-ಕಟ್ಟುವ, ಬರುವ-ಹೋಗುವ ಲೋಕಸತ್ಯವನ್ನೇ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

'ಆಕಾಶ' ಶೂನ್ಯತೆ'

ಆಕಾಶ ತತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಆದಿಭೌತಿಕ ಊಹೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶವನ್ನು ಶುದ್ಧಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಇತರೆ ಸಂಘಾತಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಕಾಶಕ್ಕೂ-ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆವರಣ-ಸ್ವಭಾವವೂ ಒಂದು. ಅಂದರೆ ಅದು ತಾನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆವರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಘ'ವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಕಾಶದ್ದೂ ಅನಾವರಣ ಸ್ವಭಾವ. ಇದರ ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಂಟು' ಎಂದಾದರೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ 'ಅವಕಾಶವನ್ನು' (locatron) ವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವೊಂದು ದೇಶರಹಿತ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಶೂನ್ಯ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಆಗ ಆಕಾಶವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಹುಡುಕಾಡುವ ಅನಂತ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ಉಂಟು' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಜ್ಞೇಯವು ಅವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಎಂತೂ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಕಾಠಿಣ್ಯವು ಲಕ್ಷಣ, ನೀರಿಗೆ ಹಸಿಯು ಲಕ್ಷಣ ಹೀಗೆ ಆಕಾಶವನು 'ಧಾತು' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ

ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ. (ರೂಪರಹಿತತೆಯನ್ನು) ಆಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನಲಾಗದೆ? ವಸ್ತುವೊಂದು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಉರಿಯನ್ನು ಸಂದಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದು. ಇವು ಕೇವಲ ನಿರಾಕರಣೆಗಳೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವುದರ ಸ್ವೀಕರಣೆಗಳಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ರೂಪವು ಅನಿತ್ಯವಾದರೆ ಆಕಾಶವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದ. ಹಾಗಾದರೆ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಆಕಾಶ 'ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'. 'ರೂಪಕ್ಕೆ' ಮುನ್ನವೇ 'ರೂಪರಹಿತತೆ' ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ರೂಪರಹಿತತೆಯನ್ನು ಆಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ರೂಪರಹಿತತೆಯು 'ರೂಪ'ದ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ರೂಪದ ನೆರವಿಲ್ಲದೇ ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಾರದು. ರೂಪವುಂಟಾದರೆ ರೂಪರಹಿತತೆ ಇರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಆಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವೆಲ್ಲಿ? ಆದುದರಿಂದ ಆಕಾಶವೆಂಬುದೊಂದು ನಾಮವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಲ್ಲ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಧಾತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದು ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. (೧) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ 'ಭಾವ'ವಾಗಿ (೨) ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ 'ಅಭಾವ'ವಾಗಿ (೩) 'ಲಕ್ಷ್ಯ'ವಾಗಿ (೪) ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ. ಇಡೀ ಪರೀಕ್ಷಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಧಾತುಗಳೆನ್ನಲಾದ ಭೂಮಿ, ನೀರು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅನಿಲ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ (ಮನಸ್ಸು)ಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧ ಅಧ್ಯಾಯ ೫:

'ಆಕಾಶಲಕ್ಷಣದ'ದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವಿರದು
ಲಕ್ಷಣ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದಿರುವುದಾದರೆ
ಅದು ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೨ ಅಧ್ಯಾಯ ೫ :

ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸದು
ಲಕ್ಷಣರಹಿತ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ
ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಲ್ಲಿ?

ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ಸಂಭವಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೇ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎರಡನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಶಾಶ್ವತ ಘಟಕಾಂಶಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗದು.

ಕಾರಿಕೆ ೩. ಅಧ್ಯಾಯ:

ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾಗಲೀ
ಲಕ್ಷಣಗಳಿರದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾಗಲೀ

ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವಿರ್ಭವಿಸಲಾರವು.
ಲಕ್ಷಣರಹಿತ / ಲಕ್ಷಣಸಹಿತ (ಉಭಯ) ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ
ಅವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲಾರವು.

ಈಗಾಗಲೇ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ. ಅದಾಗದು. ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ವಸ್ತುವೊಂದು ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಅದು ಸ್ವ-ಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವ / ಇಲ್ಲದಿರುವ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಪ್ರವರ್ತತನೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ 'ಭಾವ'ದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಆಕಾಶ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುಡು ಅದಿರುವುವಾದರೆ ಅದು ಸ್ವ-ಭಾವವಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ

ಕಾರಿಕೆ ೪ ಅಧ್ಯಾಯ ೫ :

ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ
ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಲಕ್ಷ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಅಸಂಭವ.

ಲಕ್ಷ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವೆಂದೋ, ಅಭಿನ್ನವೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುವ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅಭಿಮತ. ಈ ನಿಲುವು, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾದಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲೀ (ಅಂದರೆ ರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ) ವಸ್ತು ರಹಿತತೆ (ಅಂದರೆ ಆಕಾಶವನ್ನಾಗಲೀ)ಯನ್ನಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಹಾರ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅ.೫

ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲ
ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ
ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ ಅ:೫

ಭಾವವೆಂಬುದೊಂದು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ
ಯಾವುದರ ಅ-ಭಾವ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳು ಯಾವ ಭಿನ್ನ
ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು?

ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತು ರೂಪಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಶ್ವತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂದಾಕ್ಷಣ ಆ-ವಸ್ತುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಅದರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದರ ನಿರಸನ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪವು ರೂಪರಹಿತತೆಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಕಾಶವೆಂಬುದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ. ಮೊದಲು ವಸ್ತು ರೂಪ, ನಂತರ ರೂಪರಹಿತತೆ. ವಸ್ತು ರೂಪವೂ ಇಲ್ಲ ಅದರ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯವಾದ ರೂಪರಹಿತತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೭ ಆ ೫:

ಆಕಾಶವು ಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ ಅಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ
ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅಲ್ಲ
ಉಳಿದ ಐದು ಧಾತುಗಳೂ ಆಕಾಶದಂತೆಯೇ.

ಕಾರಿಕೆ ೮ ಅ ೫:

ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದೋ ನಾಸ್ತಿತ್ವವೆಂದೋ
ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯವರು
ಶಿವವೂ ಉಪಶಮೆಯೂ ಆದದ್ದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾರರು.

ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮೆಯೆಂದರೆ ಭಾವಾಭಾವಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ–ಸ್ವೀಕರಣೆಯಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಉಪಶಮೆಯಷ್ಟೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ–ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು. ಒಂದರ ಸ್ವೀಕರಣೆ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತೊಂದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಸ್ವೀಕರಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ತುದಿಗಳು ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವು ಮಂಗಳವಾದುದು ಮತ್ತು ಶಾಂತವಾದುದು.

ಅಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

12. ಎಸ್. ಹಿರಿಯಣ್ಣ – ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪರೇಖೆಗಳ.
13. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಗ್ರಹವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯ ಕೊನೇಯ ಸೂತ್ರ,
14. ಹಿರಿಯಣ್ಣ – ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪರೇಖೆಗಳು, ಪುಟ–189.
15. ಎಂ.ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ, ಎಂ.ಎ.ಹೆಗಡೆ – ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ, ಪುಟ–16.
16. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯ ಉದ್ಧೃತ ಭಾಗವನ್ನು ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್‌ರವರ ಅನುವಾದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.
17. Nyanathiloka – Buddhist Dictionary
18. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಜೈನರು ಏಳಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಅದನ್ನು ಅವರು ಸಪ್ತಭಂಗಿ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.
19. ಕೆ.ಕೆ.ಇನಾದ – ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಪುಟ–113.
20. ಡಿ.ಜೆ.ಕಲುಪಹನ – ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ, ಪುಟ–270.

-----* * * *-----

ಅಧ್ಯಾಯ–ಮೂರು

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾರ್ಗಗಳು

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಯಲಿನಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಾಗಾರ್ಜುನನಂತೆ ತಾರ್ಕಿಕನಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಆಕರ ಸಿದ್ಧವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ರೀತಿ ಬೇರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಭು ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕ. ಅವನ 'ಶ್ರಾವಕರು' ಸಾಧಕರು ಅಥವಾ ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿರುವವರು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉದ್ದೇಶದ ಜೋಡಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂತದ ಕ್ರಿಯೇಟಿವಿಟಿ ಇದೆಯಾದರೂ, ಅಂತಹ ಜೋಡಣೆಯ ಆಚೆಗಿನ ವಚನಗಳ ರಾಶಿಯೂ ದೊಡ್ಡದಿದೆ. ಮರು ಜೋಡಣೆಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಪಂಥಾತೀತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಕರ್ಷಕವೆನ್ನಿಸಿಯಾವು.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನಷ್ಟೆ 'ಪಾರಾಮರ್ಶನ ಪಠ್ಯ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಅವನ ಬಗೆಗಿನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಲಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಅವನ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ರೋಚಕವೆನಿಸುವ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಾಗಲೀ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾಂಥಿಕ ಸಂಕಥನದಾಚೆಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಎಂದಿನಂತೆ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಉದಾ : ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ) ಅಂತಹ ಭಿನ್ನ ಸಂಕಥನಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ 'ಪ್ರತಿಪಠ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ'ದ ನೆಲೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಪಠ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಮಹದಾಸೆಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡರೂ ನಂತರ ದುರ್ಬಲಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅಲಾಯಿದವಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡಬಹುದು. ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟು :

೧. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಪಂಥಾತೀತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅವನ ವಚನಗಳ ಮರುಜೋಡಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.
೨. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ 'ಮುಕ್ತ–ಅಂತ್ಯ'ವು ವಚನಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.
೩. ತೊಡೆಯಲಾಗದ ಲಿಪಿಯ ಬರೆಯಲಾಗದು– ಇದು ಅಲ್ಲಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವು. ಹೀಗೆ ಬರೆಯುವ – ಅಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸ್ಥಿತ

ವಿವರಣೆಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

೪. ಅಲ್ಲಮನ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಎಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅವನ ವಚನಗಳು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮ ಯಾವುದನ್ನು ಎದುರಾದರು ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಎದುರಿನ ಎಲ್ಲವೂ ನೀರಲಾದ ನಿರ್ಮಿತಂಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಮನೂ ರೂಪಳಿದ ನಿರಾಳ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ, ಚರಿತ್ರ್ಯೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲ, ಕುರುಹಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಪಾಂಥಿಕ ಬಂಧನಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ತಾನುಂಟು ಎದುರುಂಟು, ತಾನೂ ಇಲ್ಲ ಇದಿರೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ (ನಿಲುವಲ್ಲ!) ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಿನ್ನ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಬಂಧ ಮುಕ್ತತೆಯೇ ಇಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಮುಂದಿನ ಓದುಗಳಿಗೂ ಇಂತಹದೇ ದಾರಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಮುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು.

೫. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದರ ಶೋಧನೆಗೆ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ತೀರಾ ಕಷ್ಟ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬುದ್ಧನ ಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾನು ಬುದ್ಧ ತೋರಿದ ದಾರಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ತೋರುವ ದಾರಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ಸಂಕಥನಗಳು ದೂರವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು.

೬. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮವೊಂದು ದೀರ್ಘಕಾಲದಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮರು ಜೋಡಣೆಯ ಹೊಸ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ಜೋಡಣೆ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ವಚನಗಳನ್ನು ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮವೊಂದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಂಕಥನದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೋಡಣೆ ಮುಕ್ತ ಓದು ಮುಕ್ತ ಸಂಕಥನವೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (೧) ತಾನು ಇದಿರಿನ ನಿರಸನ (೨) ನಿರಾಳ ಬಯಲು (೩) ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

ತಾನು–ಇದಿರಿನ ನಿರಸನ

ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಸಪ್ತಧಾತುವನತಿಗಳೆದಲ್ಲಿ ಘನವೇನೋ?
ಕಾಮಕ್ರೋಧಲೋಭ ಮೋಹ ಮದಮತ್ಸರ
ವಿಷಯವನತಿಗಳೆದಲ್ಲಿ ಫಲವೇನೋ?
ಇವೆಲ್ಲವ ಕೊಂದ ಪಾಪ ನಿಮ್ಮ ತಾಗುವುದು ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳಿಂದ ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮೊದಲಿಗೆ ನಿರಸನವೆಂದರೆ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಾಸ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿವರಣೆಯ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಅದು ಒದಗಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳಿಂದ ಒದಗುವ ಮಿತಿಗಳು ಸತ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅಡೆತಡೆಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಸಪ್ತಧಾತುಗಳ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಬೋಧೆಯೆ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಧಾತುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಪರಾವಲಂಬಿಯಾದುವಕ್ಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗುಣವನ್ನಾರೋಪಿಸಿ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ನಿಸರ್ಗ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ದೇಹವನ್ನು ಅದರ ಧರ್ಮದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸಿದರೆ ಅದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಐವರ ಸಂಗದಿಂದ ಬಂದೆ ನೋಡಯ್ಯ
ಐವರ ಸಂಗದಿಂದ ನಿಂದೆ ನೋಡಯ್ಯ
ಐವರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೋದರು
ನಾನೊಬ್ಬನೇ ನಿಸ್ಸಂಗಿಯಾಗಿ ಉಳಿದೆನಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನಿತ್ಯ ನಿರಂಜನ ರೂಪಿಲ್ಲದ ಘನವ ಕಂಡೆನಯ್ಯ.

ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತಿರುವ ಈ ವಚನ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಸರಳವೆನ್ನುವಂತಹ ಪರಿಹಾರವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಬಯಲನ್ನು ಸ್ವಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನಿಂದಾಚೆಯ ಯಾವ ಸಾಧನೆಯ ಮಾತನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಆಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಕಾಯ ನಿಸ್ಸಂಗತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಆನು ನೀನೆಂಬುದು ತಾನಿಲ್ಲ
ತಾನರಿದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲ
ಇಲ್ಲದ ಇಲ್ಲವೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಪ್ಪುದೋ?
ಅನುವನರಿದು ತನುವಮರೆದು
ಭಾವರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ತಾನು ಮತ್ತು ಇದಿರಿನ ನಿರಸನವಾಗಲು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿರಸನಗೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅದರ ಪ್ರತಿಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ತಂತಾನೆ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಸನವೇ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದು. ಅದು ಸರ್ವವೂ ಶಮಗೊಂಡ ಬಯಲು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಭಾವವನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಗದು. ಲೋಕಸಂಬಂಧದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೂಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಬಯಲು.

ಅಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಅನ್ಯ ಸಂಗವಿಲ್ಲಯ್ಯ
ಅನ್ಯ ಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ
ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಾಗಿ ನಿಸ್ಸಂಗವಾಯಿತ್ತಯ್ಯ
ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ನಾಮವಿಂತುಟಯ್ಯ.

ನಾಮ ರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವು ಅಂಗಾನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂಗಾನುಭವಗಳು ನಿರಸನಗೊಂಡರೆ ಎದುರಿನ ಶೂನ್ಯತೆಯು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅತ್ತ ಅತ್ತ ದೂರ ತಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಾಪೇಕ್ಷಕಾರಣವು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕದಂತೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭ, ಮಧ್ಯ, ಅಂತ್ಯಗಳೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂಗ ಸಂಗದ ನಿರಸನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಲ್ಲಮ ಸಿದ್ಧನಿಲ್ಲ. ಆದಿಯಿಲ್ಲದಾದಾಗ ಅದರ ಸ್ಥಿತ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಗಿಡುವಿನ ಮೇಲಣ ತುಂಬಿ ಕೂಡೆ ವಿಕಸಿತವಾಯಿತ್ತು.
ತುಂಬಿ ನೋಡ! ಆತುಮ ತುಂಬಿ ತುಂಬಿ ನೋಡ!
ಪರಮಾತುಮ ತುಂಬಿ ತುಂಬಿ ನೋಡ!
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗಕ್ಕೆರಗಿ ನಿಬ್ಬೆರಗಾಯಿತ್ತು ತುಂಬಿ ನೋಡ!

ಈ ವಚನಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ಅಲೌಕಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಸಂಕಥಕನಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಮಿಷಗಳನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಆಮಿಷಗಳು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತುಮ ಪರಮಾತುಮ ಪದಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಲೋಕ ಸತ್ಯ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯಗಳಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ತುಂಬಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಇರುವುದೇ ವಿಕಸನವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ. ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಲೋಕ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ವಚನದ ಸೌಂದರ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆಂಬ ನಿರಾಡಂಬರದ ವಿವರಣೆಗೆ ಇಳಿಸುವುದು ಅನಾಕರ್ಷಕವಾದುದು!

<u>ನಿರಾಳ ಬಯಲು – ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲ</u>

ಬಯಲು ನಿರಾಕಾರ, ನಿರಾಳ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಬಯಲು ನಿರಾಕಾರ, ನಿರಾಳವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗೆ ಒಳಗಾದುದಲ್ಲ. ಆಕಾರ ನಿರಾಕಾರವೆಂಬ ಎರಡೂ ತುದಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಬಲ್ಲದು.

ಕಾಣಬಾರದ ಲಿಂಗವು ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಎನಗದು ಸೋಜಿಗ
ಎನಗದು ಸೋಜಿಗ, ಅಹುದೆನಲೆಮ್ಮನು ; ಅಲ್ಲವೆನಲಮ್ಮೆನು ;
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗ ನಿರಾಕಾರ–
ಬಯಲು ಆಕಾರವಾದರೆ.

ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ನಿರಾಕಾರವೆಂಬ ಸ್ಥಗಿತ, ಜಡಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಅಲ್ಲಮ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆಕಾರ – ನಿರಾಕಾರಗಳು ಚಲನಶೀಲವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಯಲು ಆಕಾರವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಅದು ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಉಚ್ಛೇದವಲ್ಲ.

ಶರೀರವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ನೆಳಲಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಾರದು
ಭೂಮಿಯುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ಆಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಾರದು
ನಾನುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ನೀನಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಾರದು
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ಶಕ್ತಿಗೊಳಗಾಯಿತ್ತಾಗಿ
ಬಚ್ಚಬರಿಯ ಬಯಲೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಲೋಕಾನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ಪರಾವಲಂಬಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೆ ಪರಾವಲಂಬಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉಪಮಾನ ರಹಿತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅಲ್ಲಮ ಬಯಲೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಮಸ್ತ ಸಂರಚನೆಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಆದಿಸ್ವಯಂಭುವಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ, ಸಂಗ ನಿಸ್ಸಂಗವಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ
ನಕ್ಷತ್ರ ಗ್ರಹಗಳಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ, ಯೋಗಕರಣಗಳಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ
ಖೇಚರ ಭೂಚರರಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ, ಆರೂ ಆರೂ ಇಲ್ಲದ ಮುನ್ನ
ಆಕಾಶ ಮಾರುತವಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ, ಅಂಬುಧಿ ಕಮಠವಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ
ಹರಿಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಾರ ನಿಲವಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ, ಹಿಮಕರ ದಿನಕರರ ಸುಳುಹಿಲ್ಲದ ಮುನ್ನ
ಹಿಂದಿಲ್ಲ ಮುಂದಿಲ್ಲ ಒಂದೂ ಇಲ್ಲದ ಮುನ್ನ,
ಗುಹೇಶ್ವರ ತಾನಿದ್ದ ತನ್ನ ತಾನರಿಯದಂತೆ.

ಅರಿದ ಅರಿವು ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದುದಲ್ಲದುದುರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರುಹುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಭಾಷಾತೀತವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಕೂಡಾ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಯಾವ ರಚನೆಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅರಿದೆವರಿದೆವೆಂಬರಿ
ಅರಿದ ಪರಿಯೆಂತು ಹೇಳಿರೆ?
ಅರಿದವರು ಅರಿದೆವೆಂಬರೆ
ಅರಿಯಬಾರದ ಘನವನರಿದವರು
ಅರಿಯದಂತಿಪ್ಪರು ಗುಹೇಶ್ವರ!

ಆದರೆ ಭಿನ್ನಮಾಡಬೇಕಾದ್ದೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವತರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದು ರಚನೆಯಾಗಿ ಬಾರದು.

ತನ್ನ ತಾನರಿದೆನೆಂಬುವನ ಮುನ್ನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ
ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರಲು
ಮುನ್ನವೇ ನೀನು ದೂರಸ್ಥ ನೋಡ!
ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನವ ಭಿನ್ನವ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ
ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ನಿಜವಪ್ಪುದು ಗುಹೇಶ್ವರ.

<u>ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ</u>

ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸ. ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವುದೇ ಈ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಎದುರು ನಿಂತು ಸೆಣಸಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಎದುರಾಳಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವೊಂದರವರೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೂ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜಾಲವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಂಬಂಧಾಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು.

ಸಿದ್ಧ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯೊಂದರ ಅನ್ವಯದಿಂದಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಾಗಲೀ, ಸತ್ಯ ಈಗಾಗಲೇ ಇದೆಯಾಗಿ ಅದರ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ

ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದ ಸಂಗತಿ. ಲೋಕದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳ ಘಟಕಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಘಟಕಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗದು. ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸದ ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಂದಿನ ಹಂತ.

ಅನ್ಯತೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಶಾಶ್ವತ- ಉಚ್ಛೇದ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕರ ನಿಲುವುಗಳು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕಿಂತ ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಒಬ್ಬ ತಾತ್ವಿಕನಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಾಧಕನೊಬ್ಬನ ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇದೆ.

ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ
ಉದಕದೊಳಗಣ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ
ಬೀಜದೊಳಗಣ ವೃಕ್ಷದಂತೆ
ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಃಶಬ್ದದಂತೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಸಂಬಂಧ.

ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಲೋಕವಿವರಣೆ

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಮಾತು ಮಾತಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬುದ್ಧನ ಆಸರೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ಪರಂಪರೆಯ ಮಹಾವಿರೋಧಿ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಂಗು, ಹಿರಿಯರ ಹಂಗು ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರದ್ದೂ ನಿರಚನೆಯ ಉದ್ಯೋಗವೇ. ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಸಾಧಕನಿದ್ದಿರಬಹುದು ಆದರೆ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿಕೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನದ್ದು. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ಮತಿಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷ ಸರ್ಪವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಎಚ್ಚರದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭ ಬೇಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬುದ್ಧನೇ ನೀಡಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದರೆ ಅದು ದಕ್ಕುವುದೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಹಠವಿರುವುದು ಹೀಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ, ತರ್ಕದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಂದು ನೀಡುವುದು. ಇಂತಹ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಆತುಕೊಳ್ಳಲು ನಾಗಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡವೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅವನೇ ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ

ಸಮುತ್ಪಾಗವು ; ಅನಿರೋಧ, ಅನುತ್ಪಾದ, ಅನುಚ್ಛೇದ, ಅಶಾಶ್ವತ ಅನೇಕಾರ್ಥ, ಅನಾನಾರ್ಥ, ಅನಾಗಮ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ಗಮ- ಈ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕವಿದಿರುವ ವಿಪರ್ಯಯಗಳ ಅನಾವರಣದ ವಿದಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಎದುರಿಗೆ ಇತರ ವಚನಕಾರರನ್ನು ತಂದವರು ಸಂಪಾದನಾಕಾರರು. ಸಂಪಾದನಾಕಾರರು ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಎದುರಿಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರನನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡಿದ್ದು ಅವರ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಪ್ರತಿಭೆ. ಬುದ್ಧನ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮಲಕೀರ್ತಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಹೀಗೇ ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ನಿಂತು ತಾವು ಪಡೆದ ಅರಿವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧನೇ ಅದು ಆಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಸಂಕಲನಗೊಂಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಂಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ವಿಪರ್ಯಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಿದ್ದಿತೋ ಅದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತು. ಅಕ್ಕಸಾಲಿಯೊಬ್ಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಕಂಬಚ್ಚಿಗೆ ಹಾಕಿ ಎಳೆದು ಬಿಡುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೆದುರಿಗೆ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬಂದರೂ ಅದು ಒಮ್ಮೆಗೇ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಮನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವಲೋಕ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೇ.

ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ವಿಸರ್ಜನೆ:

'ಕುರುಹು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೇಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿಯಾವು. ಕುರುಹು ಅನುಭವ ಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅರ್ಥವನ್ನು, 'ಸರಿ'ಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯೋಗದ ಅನುಭವವು ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದ ಮನಃ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವಂಥದಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಇನ್ನೊಂದೇ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮನೋಬಿಂಬಗಳು ಅರ್ಥದ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ರೂಪಕಗಳಾಗಿ ಹಲವಾರು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥ ಸೂಚನೆಯುಳ್ಳ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕುರುಹು ನಿಗದಿತವಾಗಿದ್ದು ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತಗಳ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[21] ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಹಿನ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ವಿಸರ್ಜನೆ ಎರಡೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಯ ಶೂನ್ಯತೆ ಎರಡೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ. ಗೊಹೇಶ್ವರ, ಲಿಂಗ, ಹರಿಹರ ರುದ್ರಾದಿಗಳು, ಗಂಗೆ ಗೌರಿಯರು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಮುಗಿದಾದ ಮೇಲೆ ವಿಸರ್ಜನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರಮವು ಅಧಿಕಾರವಾಗಿ, ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರ ಸಮ್ಯಕ್ ದೃಷ್ಟಿಯು 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎಂಬ ಧರ್ಮದ (Phenomena) ಮೂಲಕ 'ಉಪಾಯ' ಎಂಬ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು

'ಅರಿವಾಗಿ' ಸತ್ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯು ನಿವಾರಣೆಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವತರಿಸಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಇತರ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮರೆವು ನಾಶವಾಗಿ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗಿ ಬಯಲೆಂಬ ಸಂಬಂಧದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳೆಂದು ಭಿನ್ನ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾದ ನಂತರದ ಲೋಕ ಸಂಬಂಧವು 'ಬಯಲು' ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಶರಣ ಗೊಹೇಶ್ವರ, ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ನೇರವಾಗಿ ಅವನ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದುದು.

ಆದಿಯ ಸಂಗದಿಂದಾದವನಲ್ಲ
ಸಂಗ ಸುಖದೊಳಗಿದ್ದವನಲ್ಲ
ಇಬ್ಬರ ಸಂಗದಿಂದಾದವನಲ್ಲ
ರವಿಶಶಿಯ ಬೆಳಗಿನಿಂದ ಬೆಳೆದವನಲ್ಲ
ನಾದ ಬಿಂದು ಕಳೆ ಹುಟ್ಟದ ಮುನ್ನ ಅಲ್ಲಿಂದತ್ತತ್ತ ಗುಹೇಶ್ವರ.

'ಆದಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಥಮ 'ಪರ'ಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದು ಸಂಗದಿಂದ ಬಂದವನಲ್ಲ ಅಂದರೆ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಆದವನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇವೆರಡರಿಂದಾದವನೂ ಅಲ್ಲ. ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬುವನು ತನ್ನಿಂದಾದವನಲ್ಲ, ಪರದಿಂದಾದವನಲ್ಲ, ಸ್ವ-ಪರ ಉಭಯದಿಂದಲೂ ಆದವನಲ್ಲ. ರವಿ-ಶಶಿಯ ಬೆಳಗೆನ್ನುವುದು ಹಠಯೋಗವನ್ನು ನೆನಪಿಸಲೇಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಬಿಂದು ತತ್ವವು ಪರಾಮಾಯೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಮುನ್ನ' 'ಅಲ್ಲಿಂದ ಅತ್ತ, ಅತ್ತ' ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಕಾಲ ಸೂಚಕವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣವೊಂದರ ಹುಡುಕಾಟ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಅದ್ವೈತನ ಕರಸ್ಥಲದೊಳಗೆ ಅನಂತನೆಂಬ ಗಿಣಿ ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡು
ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ವರ್ತಮಾನವೆಂಬ ಕೊರೆಕೊಳನುಂಡು
ಓದಿತ್ತು ಅಗಣಿತ ಪುರಾಣವ, ಅನಾಮಯ ಶಾಸ್ತ್ರವ, ಅನುಪಮ ವೇದವ
ಎಂದು ನಿಸ್ಥಲವ ಸ್ಥಲವಿಡಲು ನಿರ್ಮಲಾತ್ಮಂಗೆ ಪರವಿಲ್ಲ
ಆದಿ ಮಧ್ಯಾಂತ ನಿರಾಳ ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಅನುಭವಿಗೆ ಸರ್ವಾಂಗ ಲಿಂಗವು.

ಪುರಾಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ವೇದವನ್ನೋದುವ ಗಿಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ವರ್ತಮಾನವೆಂಬ ಕಾಲದ ಆಹಾರವೇ ಹೊರತು ಆದಿ-ಮಧ್ಯ-ಅಂತ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ನಿರಾಳವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಅನುಭಾವಿಗೆ ಸ್ಥಿತ ಕಾಲವಿಲ್ಲ.

ಆಕಾರ ನಿರಾಕಾರವೆಂಬೆರಡೂ ಸ್ವರೂಪಂಗಳು
ಒಂದು ಆಹ್ವಾನ ಒಂದು ವಿಸರ್ಜನ

ಒಂದು ವ್ಯಾಕುಳ ಒಂದು ನಿರಾಕುಳ
ಉಭಯಕುಳರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ನಿಶ್ಚಿಂತನು.

ಆಕಾರ-ನಿರಾಕಾರಗಳೆಂಬುವು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇನ್ನೊಂದು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳೇ. ಭಿನ್ನ-ಅಭಿನ್ನ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ, ಶಾಶ್ವತ-ಉಚ್ಛೇದ, ಮುಂತಾದ ತಾತ್ವಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಸರಿಯೋ-ತಪ್ಪೋ ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅವಳಿವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವವರೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ದೃಷ್ಟಿ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದ ಶರಣನು ನಿಶ್ಚಿಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ದ್ವಂದ್ವಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ, ನಿಶ್ಚಿಂತ ಸ್ಥಿತಿ.

ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೆಂದರೆ ವೇದ ಅಥವಾ ಶೃತಿಗಳೆಂಬುದು ಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ. ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಇದು:

ನಾನೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ನೀನೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ
ಸ್ವಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ಪರವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ
ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅಪ್ರಮಾಣ.

ನಾನು-ನೀನು, ಸ್ವ-ಪರವೆಂಬ ತುದಿಗಳ ಮೂಲಕ, ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೊರಡುವವನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ದಾಟದ ಹೊರತು ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಅಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಬಯಲು ದೊರಕದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನರ ನಿಲುವು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂಬ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತಿನಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ನಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಏನನ್ನಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ
ಆಗ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಅಥವಾ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ.
ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಿ
ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂದು ನೀನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನನ್ನ
ಉತ್ತರ : "ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ಗಮ್ಯವಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ"
ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.

ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಅವು ಅನಂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಯಾವುದರ
ಪ್ರಾರಂಭ, ಮಧ್ಯ, ಅಂತ್ಯ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[22]

ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಹೀಗೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಇರದೆ ಮಧ್ಯ ಎಲ್ಲಿ, ಅಂತ್ಯವೆಲ್ಲಿ? ಹೀಗಾಗಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಆದಿ ಮಧ್ಯ ಊರ್ಧ್ವ ನಿರಾಳ ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಬಯಲನ್ನು, ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಗದು.

ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನವೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವಾದುದು ಸ್ವಭಾವಿಯಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಚಭೂತ ಸಂಗದಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಯಾಯಿತ್ತು
ಪಂಚಭೂತ ಸಂಗದಿಂದ ಕರ್ಪೂರವಾಯಿತ್ತು
ಈ ಎರಡರ ಸಂಯೋಗವೇನಾಯಿತ್ತು ಹೇಳಾ?।
ವಾಙ್ಮಕ್ಕತೀತ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸಂಗದಿಂದಾದುದು ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಉಂಟಾದ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ವಚನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚ (linguistic proliferation) ಸೂಚಿಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಪಂಚಭೂತ ಸಂಗದಿಂದಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನುಡಿಯಬಲ್ಲುದೇ ಹೊರತು ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಅದರ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ನುಡಿಯಲಾರದು. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲವಾಗಿ ಅದು 'ಇದೆ'ಯೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದು.

ಪೃಥ್ವಿಯೊಳಗಿಲ್ಲ, ಆಕಾಶದೊಳಗಿಲ್ಲ
ಚತುರ್ದಶ ಭುವನಾದಿ ಭುವನಂಗಳೊಳಗೆಯೂ ಇಲ್ಲ
ಹೊರಗೆಯೂ ಇಲ್ಲ! ಏನಾಯಿತ್ತೆಂದರಿಯೆನಯ್ಯ!
ಗುಹೇಶ್ವರ ಅಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಇಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ.

ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ' ಅಲ್ಲಮನದಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊದಗಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಲೀಲೆ ತಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ಮತಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವ ಲೋಕಗಳೊಳಗೆ ಹೊರಗೆ ಹುಡುಕಲಾಗದು ಮತ್ತು ಲೋಕಗಳ ಒಳ-ಹೊರಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಎಂದೂ ಅವಿರ್ಭವಿಸದು. ಅದು ಅವಿರ್ಭವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾದ ಶರಣನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಇನ್ನೆರಡು ವಚನಗಳು ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ರತಿ ಪಾಷಾಣ ಕೂಡೆ ರತ್ನವೆನಿಸಿಕೊಂಬಂತೆ
ಅರಿವ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡುವ ಸತ್ಕ್ರಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಸಾಕಾರದ ಪಟಲ ಹರಿಯದು
ರತಿಯಿಲ್ಲದಿರೆ ಪಾಷಾಣ ರತ್ನಕುಲವೆಂದಿಲ್ಲ
ರತಿಯಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಪಾಷಾಣ ಅರಿವಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಕುರುಹೆಂಬ ನಾಮ;
ಉಭಯವಡಗಿ ಕುರುಹಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ
ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಮಾತು ಕುರುಹಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು, ಅಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯ.

ರತ್ನವೆಂಬ ವಸ್ತು ರೂಪವನ್ನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ರತ್ನತ್ವ (ರತ್ನದ ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಕೃತಿ) ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಧರಿಸಬಲ್ಲ ಪಾಷಾಣ (ಕಲ್ಲು) ಒಂದು ಕಾರಣ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯ- ಇವೆರಡೂ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡು ರತ್ನ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಸಂಭವಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಾವಲಂಬನೆಯೇ ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶೂನ್ಯತೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯ ಒಗ್ಗೂಡಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ದೊರಕಿ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಕ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ; ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ. ಅದು ಮೂರ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕ್ರಿಯಾ ರೂಪ ತಾಳಿಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗದ ಜ್ಞಾನ ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಕೇವಲ ಊಹಾಪೋಹಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ರತಿಯೆಂಬುದು ಮೈದೋರಲು ಪಾಷಾಣ ಅಗತ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಅರಿವು ಮೈದೋರಲು ನಾಮವೆಂಬ ರೂಪ ಅಗತ್ಯ. ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನೆ ಎರಡನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನಿರಚನೆಯ ಬೀಜ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು, ಇದೆ. ನಿರಚನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಭಾಷಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿಯಬಾರದು. ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನೆ ಎರಡೂ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಲ್ಲ. ಉಭಯವಡಗಲೇಬೇಕು.

ಲೋಕಸತ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವು ಲೋಕದ ನಿತ್ಯ ಚಲನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೈತಿಕತೆಯ ತಳಹದಿಯಾಗಿದ್ದು, ಈ ಲೋಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು 'ವ್ಯವಹಾರ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ನೈತಿಕತೆಯೇ ಆಧಾರವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದ, ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೇ ಅರಿವು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಕೇಡೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸದೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯಲಾಗದು. ಆದರೆ ಈ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳಡಗಿ ಕುರುಹಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಸ್ತಿತ್ವ-ನಾಸ್ತಿತ್ವವೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ, ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು-ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವೇ-ಗೊಹೇಶ್ವರ. ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಅರಿವೂ ರಚನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಬಾರ-ದೆಂಬುದು ಈ ವಚನದ ಇಂಗಿತ.

ಅರಿವ ಆತ್ಮ ಕಂಗಳ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಬಂತೆ
ಕಿವಿಯ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವಂತೆ,
ಕಂಗಳು ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಬಧಿರವಾದಲ್ಲಿ
ಕಾಂಬುದು ಕೇಳುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂದಿತ್ತು
ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾವುದು ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಕುರುಹಾವುದು
ಅಂಬಿಗ ಚೌಡಯ್ಯ?

ಕುರುಹು ನಿಜವಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನಗಳು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಶೃಂಗವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಆತ್ಮ, ಪರಬ್ರಹ್ಮದಂತಹ ಅಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದಂತಹ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ ಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆದುರಾದಾಗ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಅವಿನಾಶಿಯಾದುದು, ನಿತ್ಯವಾದುದು, ಶುದ್ಧಾಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದು ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳದ ನಿತ್ಯವಸ್ತು. ಪ್ರಭು ಅದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ-ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ರೂಪವನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿ ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ದೃಢ ದನಿಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾತೃ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ನೋಡುವ ನೋಟ, ಕೇಳುವ ಶಬ್ದ ಬೋಧೆಯಾಗುವುದು ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಶೇಖರಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಇದುವರೆಗಿನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮಾದರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ನಿತ್ಯ ಪರಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಕೋಶಗಳಾಗಿವೆ. ಎದುರಿನ ವಸ್ತು, ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶ (ಸಂವೇದನೆ) ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಕೋಶ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾದರೆ ಬೋಧೆಯಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾತೃವಿಗಾಗಲೀ, ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಾಗಲೀ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ

ಅವೂ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಆತ್ಮವೆಂಬ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಕುರುಡಾದರೆ ಕಿವಿ ಕಿವುಡಾದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದರೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾ ಹೀನ ಜಡಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಗೂಹೇಶ್ವರನಿಗಾದರೂ ಕುರುಹು ಯಾವುದು? ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕುರುಹೆಂಬ ರಚನೆಗೆ ಗ್ರಾಸವನ್ನೊದಗಿಸುವುದೇ ಈ 'ಗ್ರಹಿಕೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಸ್ತಬ್ಧವಾದಾಗ ಸಮಸ್ತವೂ ನಿರಚನೆಗೊಂಡ ಬಯಲು ಮಾತ್ರ

ರೂಪಿಂಗೆ ಬಂದು ನಿಂದುದು ಮಾತಿಂಗೊಡಲಾಯಿತ್ತು
ಮಾತಿಗೆ ವೇದಿಸಿದ ಮನ ರಾಟಾಳದ ಕಂಭದಂತೆ
ಅದನತಿಗಳೆದು ನಿಂದಲ್ಲಿ ಗೂಹೇಶ್ವರಲಿಂಗ ತಾನೆ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ

ಭಾಷೆಯ ಚಲನೆಗೆ ಸಂರಚನೆಗಳು ಬೇಕು. ಸಂವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಾಗಿ ಮಾದರಿಕೋಶಗಳಾಗಿ ಸ್ಥಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಾಮವನ್ನು ಪಡೆದ ರೂಪಗಳೇ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರ. ಅದರ ಚಲನೆ ಏನಿದ್ದಗೂ ಈ ಕೋಶವನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜರೂಪು ದೊರೆಯದೇ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಕೋಶ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಲೊಕವಸ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬಾವಿಯ ರಾಟೆಯಂತೆ ಬಂಧಿತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಿತಿಗೊಳಪಟ್ಟ ಚಲನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದರೆ, ತಾನು ಮತ್ತು ಇದಿರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರಸನಗೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯದು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಶಬ್ದ ಸೂತಕವೆಂಬರು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸೂತಕವುಂಟೆ–
ತನ್ನಯ ಸಂದೇಹವಲ್ಲದೆ?
ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳು ಲೇಪವಪ್ಪುದೆ?
ಗೂಹೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವವಿಲ್ಲ ಸಂಗನಬಸವಣ್ಣ.

ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ
ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಶೆಯೇ ಮಾಯೆ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯ ಮಟ್ಟದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯೋಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದರ ಲೋಕವಿವರಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯೆಂಬ ಮಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಂದು, ಯಾವುದರ ಎದುರಿಗಾದರೂ ಇಟ್ಟು, ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇನು ಎಂದು ದಾಖಲಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷೆಯ ಮಿತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಶ್ರಮಣದರ್ಶನಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ

ವ್ಯಗ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ಬೇಸರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ನಿರಾಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ನಡುವೆ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಮಾದರಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಸೂತಕ, ಮಾಯೆಯ ಆವರಣ ಮರೆಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಈ ಸೂತಕ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಸಂವೇದನೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೇ ಹೊರತು, ಸಂಸ್ಕಾರ ಕೋಶದ್ದೇ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯ ಸಮೂಹದ್ದಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಯಗಳು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳ್ಳವೆ? ಇಂದ್ರಯಗಳು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಆದರೆ ಮರೆವು ನಾಶವಾಗಿ ಅರಿವು ಸ್ವಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಈ ಕ್ರಿಯಾಲೋಪವನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಜ ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲದು. ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲೊಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಅಲ್ಲಮ ಅಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಆವಾಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಸೂತಕ, ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆ ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆ ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲೂ ಅರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸದೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತನ್ನ ತಾನರಿದೆನೆಂಬುವನ ಮುನ್ನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ!
ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರಲು
ಮುನ್ನವೇ ನೀನು ದೂರಸ್ಥ ನೋಡಾ!
ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನವ (ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವ) ಭಿನ್ನವ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ
ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ನಿಜವಪ್ಪುದು ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಅರಿವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂಬುವವನು ಮೊದಲು ಅರಿವಿನಿಂದ ದೂರಾದವನೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ! ತಾನು ಮತ್ತು ಅರಿವು ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ತನ್ನ ತಾನರಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಿನ್ನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ನಾಸ್ತಿ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅದರದ್ದೆನ್ನುವುದು ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಎರಡೂ ದೂರವಾಗಿವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ಅರಿವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ವಿಕಲ್ಪ. ದೂರಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಈ ವಿಕಲ್ಪ. ಮರೆವಿನ ವಿನಾಶವೇ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಇಂಗಿತ.

ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ದವರ
ಮನದ ತಿರುಳ ಹುರಿದವರ
ಮಾತಿನ ಮೊದಲ ಬಲ್ಲವರನೆನಗೆ ನೀ ತೋರಾ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ಯುವುದೇದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲವಾದ ಮೋಹ ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮನದ ತಿರುಳೆಂಬುದು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಜನ್ಮಿಸಿದುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆಯುವ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲದಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವ ಮತಿ 'ಆಯ್ಕೆ'ಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಸುಖದಾಯಕವಾದುದು ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗದುದು ಯಾವುದು ಎಂಬ ಆಯ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ. ಮಾನವ ಮನಸ್ಸು ಮುಂದಿನ ಲೋಕಾನುಭವಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತಿರುಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಅನುಭವಗಳು ಈ ತಿರುಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ idcation store ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಿರುಳು ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಹ-ತಿರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ತಿರುಳನ್ನು ಹುರಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದು (ಬೀಜವನ್ನು ಹುರಿದರೆ ಅದರ ಮೊಳೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ) ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತಾವರೆ ಮೋಹ-ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಅದಿರುವಂತೆಯೇ' ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಭಾಷೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಶೂನ್ಯತೆ. ಇದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನಕ್ಕೂ ಕೊಡಬಹುದು.

ಶಬ್ದವೆಂಬೆನೆ ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು, ಸ್ಪರ್ಶವೆಂಬೆನೆ ತ್ವಕ್ಕಿನೆಂಜಲು
ರೂಪವೆಂಬೆನೆ ನೇತ್ರದೆಂಜಲು, ರುಚಿಯೆಂಬೆನೆ ಜಿಹ್ವೆಯೆಂಜಲು
ಪರಿಮಳವೆಂಬೆನೆ ಘ್ರಾಣದೆಂಜಲು, ನಾನೆಂಬೆನೆ ಅರಿವಿನೆಂಜಲು
ಎಂಜಲೆಂಬ ಭಿನ್ನವಳಿದ ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಬೆಳಗು ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು.

ಅಲ್ಲಮನ 'ಬಯಲು'- ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ:

ವಿಶ್ವದ ಬಹುಪಾಲು ಧರ್ಮಗಳು ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ, ಆತ್ಮ-ಪರಮಾತ್ಮ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಲೌಕಿಕ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯ-ಮಾಲಿನ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಧ್ರುವಗಳ ಜೋಡಿಯೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.[31] ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೈವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂತಹ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನ ಜೋಡಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆರಡರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಕೆಲವು ಸಾಧಿಸದೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಆತ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತ 'ಆ ಅದು ನೀನೇ' (ತತ್ವಮಸಿ) ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸ್ನೇಹ-ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಿಲುವಿನೊಂದಿಗೇ ಬೆಳೆದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದರೂ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಧನೆಯ ಅನೇಕ

ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಪಂಥಗಳು ಒಂದು ಧಾರೆಯಾದರೆ, ಇಂತಹ ಹಂತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಎರಡೂ ಧೃವಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಒಂದೇ ಸಾರಿಗೆ ದಾಟಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಂಬುವ ಮತ್ತೊಂದು ಧಾರೆಯಿದೆ. ವಜ್ರಯಾನ ಮತ್ತಿತರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಇಂತಹ ಪಂಥಗಳ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ದೈವೀಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಈ ಶುದ್ಧ ಸತ್ವವು ಈ ಪಂಥಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಉದ್ಭವವಾಗಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಬಯಸಿದರೆ ಲೋಕ ಸತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಶಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣಗಳ ತುಂಬಾ ಇಂತಹ ಅವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ತುಂಬಿದೆ. ಸ್ವತ: ಅಲ್ಲಮನೇ ಇಂತಹ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಮೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ.

<u>ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು:</u>

ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹದೇವಯ್ಯನವರು, ಹಲಗೆಯ ದೇವರು, ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳು ಮತ್ತು ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರು ಇವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲೆರಡು ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಭುದೇವರ ಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತವು ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕತೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿರ್ಮಾಯಗಣೇಶ್ವರನು ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ್ದು, ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯರ ಆಣತಿಯಂತೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಪ್ರಭುವಿನ ಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕೇವಲ ಕಾಮವಶನಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರ ಶಾಪದಿಂದ ಬಾರದೆ ಪರಶಿವಲಿಂಗದ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವೆನಿಸಿದ ಜಂಗಮನೇ ಪ್ರಭುದೇವಾದಿ ಸಕಲ ಭಕ್ತಗಣಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಮರ್ತ್ಯದಲ್ಲವತರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಮಾಯೆಗೆ ವಶವಾಗದೆ ಅವಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಮಾಯಾ ಕೋಲಾಹಲವೆನ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಯಣ ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನದು. ಅದು ಶುದ್ಧ ಸತ್ವದಿಂದ ಲೋಕ ಸತ್ವದೆಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಮೂಲದೆಡೆಗೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಹಿಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇನಲ್ಲ. ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ನಿಷ್ಠುರ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಚಾಮರಸ ಮಾನವ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಗೊಡದೆ ಅವನ ತಾಯ್ತಂದೆಯರು (?) ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವಾಗ ಭಾಸುರಶ್ರೀಮೂರ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಅವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ತಂದು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಇಡೀ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಆದಿಯ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಹಿಡಿದಿರುವ ದಾರಿಯ ದಿಕ್ಕು ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯ ಕಡೆಗಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಕೇತ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಲೋಕ ನಿರ್ಮಾಣ:

ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಭುವಿನೆದುರಿಗೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಒಂದು ಮಹತ್ತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ, ಅದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬಸವಾದಿ ಶರಣಂಗೆ ಅದನ್ನು ತೋರಗೊಡುವ ಒಂದು ಮಹತ್ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ತಾನು ಹೊತ್ತಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಇದೆ. ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಮಾನವಾನುಕಂಪದ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಂಥಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯೂ ಇದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೂತಕ-ನಿರ್ಮಾಲ್ಯಗಳ, ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕರಚನೆಯನ್ನು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲೀ, ದೈವ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರದಿಂದ ಮಾಡಿಸಲಾಗಲೀ, ಅವೆರಡರಿಂದಾಗಲೀ ಆಗಗೊಡದೆ, ಲೋಕರಚನೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ 'ಜ್ಯೋತಿಗೆ' ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ತಿಪ್ಪೆ ಮೇಲೆ, ಸಮಾಧಿ ಮೇಲೆ ಉರಿಯಲಿಟ್ಟು ಸೂತಕ-ನಿರ್ಮಾಲ್ಯಗಳ ನಿರಸನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡೇ (ಸಹಜವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿ) ಲೋಕ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಲೋಕ, ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಈ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪ್ರಭುದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿ ಒಳಗಲ ಜ್ಯೋತಿ ಬೀದಿ ಒಳಗಲ ಜ್ಯೋತಿ
ಅಂಗೈಲಿ ಉರಿವಂಥ ಜ್ಯೋತಿ
ಮುಂಗೈಲಿ ಉರಿವಂಥ ಜ್ಯೋತಿ
ತಿಪ್ಪೆ ಮೇಲೆ ಕಸಿ ಮಡಗಿದ್ರೆ ದೇವಾ
ಭಿನ್ನ ಬೇಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಉರಿವಂತ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ
ಸತ್ತವರ ಸಮಾದಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಸಿ ಮಡಗಿದ್ರೆ ಗುರುವೂ
ಏಕವಾಗಿ ಉರಿವಂಥ ಜಗಂಜ್ಯೋತಿ
ಮೂರು ಕೂಟದ ದಾರಿವೊಳಗೆ ಮಡಗಿದ್ರೆ ಸ್ವಾಮಿ
ಭಿನ್ನ ಬೇಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಉರಿವಂತ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ
ಇಂತಹ ಜ್ಯೋತಿ ತಂದವರು ಗುರುವು
ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗಪ್ಪ
ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು
ಮಂಟೇದಲಿಂಗಯ್ಯ
ಕಂಡಾಯ್ದು ಜ್ಯೋತಿ. . . .
ಇಂತಹ ಭೂಮಿ ಪಡೆದವರು
ನನ್ನ ಭೂಲೋಕ ಪಡೆದವರು.
ಇಂತಹ ಭೂಮಿ ಪಡೆದವರು
ನನ್ನ ಭೂಲೋಕ ಪಡೆದವರು
ಸೂರ್ಯನ ಪಡೆದವರು

ನಮ್ಮ ಚಂದ್ರನ ಪಡೆದವರು
ವಿಷ್ಣುವ ಪಡೆದವರು
ನನ್ನ ಈಶ್ವರನ ಪಡೆದವರು
ಗುರುಬ್ರಹ್ಮನ ಪಡೆದವರು
ಕೈಲಾಸ ಪಡೆದವರು
ಕಲ್ಯಾಣ ಪಡೆದವರು
ಇಂತಹ ಭೂಮಿ ಪಡೆದದ್ದಕ್ಕೆ ದೇವಾ ॥ಸಿದ್ಧಯ್ಯ॥
ಭೂಮಿಗೂ ದೊಡ್ಡವರು ಎಂದರು
ಇಂತಹ ಧರೆಯ ತರುಲಾಗಿ ನಿಮ್ಮ
ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡೋರು ಎಂದರು ॥ಸಿದ್ಧಯ್ಯ॥[24]

–ಇದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ "ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಲು" ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು 'ಓದನ್ನು' ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಹುದು.

೧. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಹ ಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನದೇ ವಿವರಣೆ ಇದೆ.
೨. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಆಗುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಪರದಿಂದ ಆಗುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಅವೆರಡರಿಂದುಂಟಾಗಲಾಗಲೀ ಬಿಡದೆ ಆ ಕ್ಷಣದ ಜ್ಯೋತಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಜ್ಯೋತಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಳಿಸಲಾಗದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾದಿಯೊಳಗೆ ಬೀದಿಯೊಳಗೆ, ಅಂಗೈಲಿ–ಮುಂಗೈಲಿ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಕಾಲಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಂತರ ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರವಾಹರೂಪೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.
೩. ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನೈರ್ಮಲ್ಯದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮೂಡದಿರಲಿ ಎಂದೇ ತಿಪ್ಪೆಯ ಮೇಲೆ, ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು ಜ್ಯೋತಿ ಭಿನ್ನಬೇಧವಿಲ್ಲದೆ ಉರಿಯುವ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ.
೪. ಮೂರು ಕೂಟದ ಹಾದಿಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದರಿಂದ ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೋ, ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನೋ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

<u>ಅಲ್ಲಮ ವಿವರಿಸಿದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ವ–ಲೋಕಸತ್ವ : ಅಂಗ–ಲಿಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ:</u>

ಅಲ್ಲಮನ ಲೌಕಿಕ–ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ ಅಂಗ–ಲಿಂಗ, ಇವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ. ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೇ ಈ ಅವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವಂತಾದುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ. ಬೌದ್ಧ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪುದ್ಗಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ, ಧರ್ಮನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣಗಳೇ ವಚನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ, ಕುರುಹುಗಳಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕಾಯವೆಂಬ ಮಹಾ ಕದಳಿ:

ಕಾಯವೆಂಬ ಮಹಾಕದಳಿಯ ಗೆಲ್ಲಬಲ್ಲವರಾರನೂ ಕಾಣೆ
ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಸಪ್ತ ಸಮುದ್ರ ಬಳಸಿ ಬಂದಿಪ್ಪವು
ಭವವೆಂಬ ಮಹಾರಣ್ಯದೊಳು
ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ವಿಷಯದ ಮಳೆ ಸುರಿವುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ಕೋಪವೆಂಬ ಪೆರ್ಬುಲಿ ಮೊರೆವುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ಅಷ್ಟಮದಂಗಳೆಂಬ ಮದಗಜಂಗಳು ಬೀದಿವರಿಯುತ್ತಿಪ್ಪವು
ಕಾಮವೆಂಬ ಕೆಂಡದ ಮಳೆ ಅಡಿಯಿಡಬಾರದು
ಮತ್ಸರವೆಂಬ ಮಹಾ ಸರ್ಪಂಗಳು ಕಿಡಿಯನುಗುಳುತ್ತಿಪ್ಪವು.
ಆಸೆಯೆಂಬ ಪಾಪಿಯ ಕೂಸು ಹಿಸಿಹಿಸಿದು ತಿನ್ನುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ತಾಪತ್ರಯವೆಂಬ ಮೂರಂಬಿನ ಸೋನೆ ಸುರಿಯುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ಅಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ ಗಿರಿಗಳು ಅಡ್ಡ ಬಿದ್ದಿಪ್ಪವು
ಪಂಚಭೂತಂಗಳೆಂಬ ಭೂತಂಗಳ ಭಯ ದಿಟ್ಟಿಸಬಾರದು
ಮಾಯೆಯೆಂಬ ರಕ್ಕಸಿ ಹಸಿಯ ತಿನ್ನುತ್ತಿಪ್ಪಳು
ವಿಷಯವೆಂಬ ಕೂಪವ ಬಳಸಬಾರದು
ಮೋಹವೆಂಬ ಬಳ್ಳಿ ಕಾಲ ಕುತ್ತಬಾರದು
ಲೋಭವೆಂಬ ಮಸೆದಡಾಯುಧವನೊಡೆಯುಚ್ಚಬಾರದು.
ಇಂತಪ್ಪ ಕದಳಿಯ ಹೋಗಲರಿಯದೆ
ದೇವ ದಾನವ ಮಾನವರೆಲ್ಲರೂ
ಮತಿಗೆಟ್ಟು ಮರುಳಾಗಿ ಹೆರೆದೆಗೆದು ಓಡಿದರು
ಅಂಗಾಲಕಣ್ಣವರು ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣವರು ತಲೆಬಾಲಗೆಟ್ಟರು
ನಾನೀ ಕದಳಿಯ ಹೊಕ್ಕು ಹೊಯ್ದಾಡಿ
ಮುಳ್ಳುಮಸೆ ಮುಟ್ಟದೆ ಕದಳಿವರಿದು ಗೆಲಿದುತ್ತರಿಸಿ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗದ ನಿಜಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದು
ಪರವಶನಾಗಿ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ನಿರಾಳವಾಗಿದ್ದೆನಯ್ಯ!

ವಚನಕಾರರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕದಳಿಯು ಕಾಯನೈರಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರತಿಮೆ. ಕೇವಲ ಪದರುಗಳಷ್ಟೇ ಇರುವ ಕದಳಿಯು ಕಾಯನೈರಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೇ ಅದನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಲೋಕದ ಕಷ್ಟ-ಕೋಟಲೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ತಕೋಶದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸಮೇತ ಬಾಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿವೆ. 'ನೀನೆನ್ನಂತೊಮ್ಮೆ ಒಡಲುಗೊಂಡು ನೋಡು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದರ ತೀವ್ರತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಧನೆಯ ರಂಗಪ್ರವೇಶದ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಆವರಣವೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ-ಬನವಾಸಿಗಳು ಬೌದ್ಧ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ಮೆರೆದು ತಣ್ಣಗಾಗಿದ್ದವು. ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳ ಬೋಧನೆಗೆ ಹೆಸರಾದ ಕೋಡಿಮಠದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ತಂತ್ರಯಾನ ೭-ಆನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೀಡಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಒಬ್ಬ ನಿಷ್ಠುರ empiricist. ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವನದು ವೀರನಿಷ್ಠೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣದ 'ಹಿರಿಯರ ಭಂಗ' ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಅದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಈ ವಚನ ಶರೀರವನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಮಾಯಾವರಣಗಳ ವಿವರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಾನು ಗೆದ್ದು ಕದಳಿಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿ (ಚೂರು ಚೂರು ಮಾಡಿ) ನಿರಸನಗೊಂಡುದನ್ನು ಅಂತಹ ಗೆಲುವೇ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನಿಜ ಸಮಾಧಿಯೆಂದೂ (ಬೌದ್ಧ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯಾದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ) ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕೊಟ್ಟ ಕುದುರೆಯನೇರಲರಿಯದ ವೀರನೂ ಅಲ್ಲ ಧೀರನೂ ಅಲ್ಲ' ವಚನವನ್ನೂ ಇದರೊಡನೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಕಾಯವೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು, ಸಾಧನವೂ ಹೌದು. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಪಾದನಾಕಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಮಾಯಾವರಣವನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿತವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಲೋಕ ಚೈತನ್ಯವೊಂದರ ದೈವತ್ವದ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಯಾಣ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರಭುವು ತಾನೇ ದೈವ, ತಾನೇ ಲೋಕಜೀವ. ದೈವದ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಮಾಯಾವರಣವಾಗಲೀ ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ.

ಶರಣನ ಒಡಲುಗೊಂಡ ಅಖಂಡಿತಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಚನೆಯಿಲ್ಲ
ಶರಣನ ಒಡಲುಗೊಂಡ ಆಚಾರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿತವಿಲ್ಲ
ಶರಣನ ಒಡಲುಗೊಂಡ ಅನುಪಮಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಅವಧಾನವಿಲ್ಲ
ಅದೇನು ಕಾರಣವೆಂದಡೆ ಶರಣನಿಂದಾದ ಅರ್ಚನೆ
ಶರಣನಿಂದಾದ ಅರ್ಪಿತ, ಶರಣನಿಂದಾದ ಅವಧಾನ
ಇದು ಕಾರಣ ಸಂದಳಿದು ಲಿಂಗವಾದ ಮತ್ತೆ
ಆನಂದವಲ್ಲದೆ ಅಣುಮಾತ್ರ ಕ್ರೀಯಿಲ್ಲ ಕಾಣಾ, ಗುಹೇಶ್ವರ.

'ಶುದ್ಧ ಸತ್ವವು ಲೋಕಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲು, ಲೋಕಸತ್ವವು ಒಮ್ಮೆ ಲಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೋಕಸತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿಕೊಂಡು ಶುದ್ಧ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಶುದ್ಧ ತತ್ವವು ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ.[25] ಒಮ್ಮೆ ಸಂದಳಿದ ಸೂಚನೆಯೆಂದರೆ ಭವಿತನ ನೀಗಿ ಶರಣನಾದ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಲಿಂಗವಾಗುವದರಿಂದ ಅಣುಮಾತ್ರ ಕ್ರೀ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಶಮಗೊಂಡು ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧಸತ್ವವಾಗಲೀ ಲೋಕಸತ್ವವಾಗಲೀ ಉಂಟಾಗವು.

ಜ್ಞಾತೃವೇ ಅರುಹಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವೇ ಅರಿವುಮ
ಜ್ಞೇಯವೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು–ಈ ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ
ತ್ರಿವಿಧ ಸಾಧನದಿಂದ
ಲಿಂಗವನರಸಿ. ಲಿಂಗವನರಿದು. ಲಿಂಗವ ಬೆರಸಿ ಲಿಂಗವಾದ ಮತ್ತೆ
ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ತ್ರಿವಿಧ ಭ್ರಾಂತಿಸೂತಕ ಹೋಯಿತ್ತು
ನಿಜವಾಯಿತ್ತು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಲಿಂಗವನರಸಿ ತಾನೇ ಅದಾದ ಅರಿವು ಪಡೆವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಹೊರತು. ಮಾರ್ಗ ದೊರಕಿದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೂರದೆ. ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದು.

ಕಾಯಗುಣಂಗಳಳಿದು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾದ ಬಳಿಕ
ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದು ಶಾಂತವು ದೊರಕೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಿರೇ
ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗವೆಂಬುದನರಿಯೆನಾಗಿ
ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವ ನೀಕರಿಸಿ. ನಿರ್ವಾಣ ನಿಷ್ಪತಿಯಾಗಿ
ಗುಹೇಶ್ವರ. ನಿಮ್ಮ ಶರಣನನುಪಮ ಸುಖಿ.

ಮಿಥ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ ದೊಂಕೊಂಡರೆ ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗ. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಗಳು ನಿರಸನಗೊಂಡು ಶೂನ್ಯತೆಯೆಂಬ ಶಮಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದದ ನಿಚ್ಚಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಧರ್ಮ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ

ಭೂಮಿಯ ಕಠಿಣವನು ಆಕಾಶದ ಮೃದುವನು
ತಿಳಿವ ಗಮನವಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂದಿತ್ತು
ಉದಕದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತೃಷ್ಣೆ ಉದಕವನರಸಿತ್ತಲ್ಲಾ
ಒಳಗೆ ಸತ್ತು ಹೊರಗೆ ಆಡುತ್ತದೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ ಬೆರಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂದನು

ಭೂಮಿಯ ಕಾಠಿಣ್ಯ. ಆಕಾಶದ ಮೃದುತ್ವವನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದುಕೊಂಡರೆ ಸತ್ಯ ದೊರಕದು. ಉದಕದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತೃಷ್ಣೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಸತ್ತು ಹೊರಗೆ ಆಡುವ ಭಾವ ಇದೆ–ಇಲ್ಲ ಎಂಬುವೆರಡೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಎರಡರ ನಿರಾಕರಣೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿ ಬೆರಗುಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಲೋಕವನ್ನು ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆತನ ಆತಂಕವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆತ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ. ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ವಚನ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಸಂಬಂಧ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನುಡಿವಿರಿ
ಸಂಬಂಧವಾವುದು ಬಲ್ಲಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೆ?
ಕಾಯ, ಜೀವ, ಪ್ರಾಣ ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಸಂಬಂಧವನರಿದಡೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಆತನೇ ಸಂಬಂಧಿ.

ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನೆ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಅನನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಅಡಕಗೊಂಡಿವೆ ಅಥವಾ ನಿರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದೇ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದೇ ನಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ.

ರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡುಂಟು, ನಿರೂಪಿಂಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ
ರೂಪು ನಿರೂಪಿನೊಳಗೂಡುವ ಪರಿಯೆಂತು ಹೇಳಾ?
ಅಸಂಬಂಧ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ
ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಜಾತಿ ಸೂತಕವಿರಲು
ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವ ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಕೇಳವ್ವ

ರೂಪವೆನ್ನುವುದೇ ರಚಿಸಿದ್ದು, ರೂಪಿಸಿದ್ದು. ಸಂರಚನೆಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟು. ನಿರೂಪ ಅಥವಾ ನಿರಚನೆಗೆ ಭಂಗವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಂಗವಿಲ್ಲದ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗದೆ? ರೂಪವು ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿನಿಂದಲೇ ಮೈದಳೆಯಬೇಕು. ಮುರಿದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಂಬಂಧ ರೂಪು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಈ ಸಂಬಂಧ ಅಸಂಬಂಧಗಳ ವಿವರಣೆ, ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲಮ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನದು ಕುಪ್ಪಳಿಕೆಯ ನಡೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಿಕರು ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ತಡವರಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗಾದರೋ ಇಂತಹ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎದುರಾದರೆ ಸಂಭ್ರಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತರ್ಕದ ಹತಾರಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮಸೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ! ರೂಪ-ನಿರೂಪದ ಭಾಷಿಕ ನಿರ್ವಚನ ನಾಗಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ರೂಪು ಪಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜಾತಿ ಸೂತಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೩೮ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟದು ಹೊಂದದು
ಸ್ಥಿತ 'ಅವಸ್ಥೆ' ಮಾತ್ರವಿದ್ದು ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ

ಕಾರಿಕೆ ೩೯ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೪

ವಸ್ತುಗಳು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು
ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದು:ಖ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಲೀ ಕ್ಲೇಷಗಳನ್ನು
ತೊಡೆಯುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ

ರೂಪುಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಭಂಗದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು, ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವುದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಲಯಮುಕ್ತವಾದುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ಜಡಜಗತ್ತು. ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಭಂಗಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಶಾಶ್ವತ, ಸಂಯೋಜಿತ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವುದು ಭಂಗಗೊಂಡು, ನಿರೂಪುಗೊಂಡುದು ಮತ್ತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೆ. ಅಸಂಬಂಧ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಕರ್ಪೂರವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗುವ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಅವುಗಳ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪರವಾಲಂಬಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಪಯಣವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ ಅಧ್ಯಾಯ ೨೬:

ನಾಮ-ರೂಪಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ
ಷಡಾಯತನಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆರು
ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸಂಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳು ವೇದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ವೇದನೆಯು ತೃಷ್ಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜಾತಿ ಸೂತಕ ಇದೇ. ತೃಷ್ಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವನು ಬಂಧನಕ್ಕೆ (ಉಪಾದಾನ) ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಗೊಹೇಶ್ವರವೆಂಬ ಶೂನ್ಯತೆಯು ದಕ್ಕದು.

ಆನು ನೀನೆಂಬುದು ತಾನಿಲ್ಲ
ತಾನರಿದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲ
ಇಲ್ಲದ ಇಲ್ಲವೆಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬಪ್ಪುದೋ?
ಅನುವನರಿದು ತನುವ ಮರೆದು
ಭಾವರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ

ಯಾವುದಾದರೊಂದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತಾತ್ವಿಕರು ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಒಂದು : ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಂದು : ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ.

ಸತ್ತನ್ನು ಗ್ರಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು (ಗ್ರಾಹಕ) ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ಸ್ಕಂಧ'ಗಳಿಂದ (ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳಿಂದ) ಹೊರತಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೂಪವು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಂಧಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಂಗ ಎರಡೂ ಎಂಜಲೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವು. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿ . . . ಅದ್ಯಾವುದು?

ಹಸಿವಿಲ್ಲದೆ ಉಣಬಲ್ಲಡೆ
ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಬೇಡಬಲ್ಲಡೆ ಅದು ಮರ್ಮ ; ಅದು ಸಂಬಂಧ
ಗಮನವಿಲ್ಲದೆ ಸುಳಿಯಬಲ್ಲಡ
ನಿರ್ಗಮನಿಯಾಗಿ ನಿಲಬಲ್ಲಡೆ ಅದು ಮರ್ಮ ಅದು ಸಂಬಂಧ
ಅವರ ನಡೆಪಾವನ ನುಡಿತತ್ವ
ಅವರು ಜಗದಾರಾಧ್ಯರೆಂಬ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಡೆನುಡಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಕೂಡಾ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲೆಂಬುದೂ, ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಅಥವಾ ನಡೆನುಡಿ ವಂದ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಎಲ್ಲಿಂದ? ಬೌದ್ಧನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಕರುಣಾ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಲೋಕಾನುಕಂಪವೇ ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣಾ ನಂತರದ 'ಯಾನ'ಕ್ಕೆ ಕಾರಣ / ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಲೌಕಿಕದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳಿಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ.'[1]

ಉಂಡರೇನೋ? ಉಣದಿದ್ದರೇನೋ?
ಸೋಂಕಿತವೇನೋ? ಅಸೋಂಕಿತವೇನೋ?
ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ
ಸತ್ತು ಬದುಕಿ ನಿಶ್ಚಿಂತವಾಯಿತ್ತು. ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಸೋಂಕು-ಅಸೋಂಕು ಪಾತಿತ್ಯ-ನಿರ್ಮಾಲ್ಯವನ್ನು (Sacred-profane) ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಪಾತಿತ್ಯವು ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ತರೆ ನಂತರ ಪಾತಿತ್ಯವಾಗಲೀ

ಪಾವಿತ್ರ್ಯವಾಗಲೀ ಹುಟ್ಟುವ-ಹೊಂದುವ ಭಾವದಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಭಾವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಹಸಿವು ಕಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಂತರದ ಹುಟ್ಟದ-ಹೊಂದದ ನಿಶ್ಚಿಂತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಲು ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಪಾತಿತ್ಯ ನಾಶವಾಗಲೇಬೇಕು. ಸತ್ತು-ಬದುಕಿಯೂ ನಿಶ್ಚಿಂತವಾಗಿರುವುದು ಭವದಲ್ಲಿದ್ದೂ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗದೆ (ಉಂಡರೂ ಉಣದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಕುಲಗೊಳ್ಳದ ನಿರಾಕುಳನಾಗಿ) ಇರಬಲ್ಲ 'ಕೌಶಲ'ವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ?

ಸ್ಫಟಿಕ ಘಟಕದಂತೆ ಒಳಹೊರಗು ಇಲ್ಲ ನೋಡಾ
ವಿಗಡ ಚರಿತ್ರಕ್ಕೆ ನಾ ಬೆರೆಗಾದೆನು
ನೋಡುವರೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಮುಟ್ಟುವರ ಕೈಗೆ ಸಿಲುಕದು.
ಹೊದ್ದಿದರೆ ಸಮೀಪ. ಹತ್ತೆ ಸಾರಿದಡತ್ತತ್ತ ತೋರುತ್ತಿದೆ
ಆಕಾರವ ನಿರಾಕಾರ ನುಂಗಿ, ಬಯಲು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿತ್ತು ನೋಡಾ
ದರುಶನದಿಂದ ಅಮೃತಾಹಾರವಾಯಿತ್ತು, ಬೆರಸಿದಡಿನ್ನೆಂತೋ ಗುಹೇಶ್ವರ?

ಬಯಲನ್ನು ಮೂರ್ತಕ್ಕೆ ತಂದು ನುಡಿವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ಈ ವಚನ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಷಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ಅಮೃತಾಹಾರ, ಸ್ವಯವಾದರೆ? ಇಲ್ಲಿನ ಮೌನ ಅದು ಭಾಷಾತೀತವಾದ ಅನುಭವವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ವಸ್ತು ನೈರಾತ್ಮ್ಯ:

ಅಲ್ಲಮನ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಕ್ರಿಯಾಮಥನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಂದುದೇ ಇಕ್ಷುವಿನೊಳಗಣ ಮಧುರ?
ಕ್ರಿಯಾಮಥನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಂದುದೇ ತಿಲದೊಣಗಣ ತೈಲ?
ಕ್ರಿಯಾಮಥನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಂದುದೇ ಕ್ಷೀರದೊಳಗಣ ಘೃತ?
ಕ್ರಿಯಃಮಥನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಂದುದೇ ಕಾಷ್ಠದೊಳಗಣ ಅಗ್ನಿ?
ಇದು ಕಾರಣ ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವ ತನ್ನೊಳರಿದೆನೆಂಬ ಮಹಂತಗೆಲ್ಲಡೆ,
ಸತ್ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯೇ ಸಾಧನ ಕಾಣಿಭೋ.

-ಶುದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ, ಊಹಾಪೋಹ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸತ್ಕ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧನಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಮನಾಗಲೀ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧ ಮೌನವಾದುದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗಲೇ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನದ ಓದನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾಮಥನವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿಯೂ ಕೂಡಾ ನೋಡಬಹುದು. ಕಾಷ್ಠ-ಅಗ್ನಿ ಕಾರಣವಾದರೆ ಅಗ್ನಿ ಫಲ ಮತ್ತು ಮಥನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರರ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಗ್ನಿ ಮೈದೋರದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಕಾಷ್ಠವನ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯ

ಉಂಟಾಗುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅದು ಕಾಷ್ಠವಾಗುವುದು. ಅಗ್ನಿಗೆ 'ಫಲ'ದ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿ ಅಗ್ನಿಯೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ 'ಸಮಗ್ರ್ಯ'ದಿಂದಾಗಿಯೇ. ಅಗ್ನಿ ಅಗ್ನಿಯಾಗಲು ಕಾಷ್ಠ ಕಾಷ್ಠವಾಗಲು 'ಕ್ರಿಯಾಮಥನ'ವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾಮಥನವೂ ಹಾಗೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇನ್ನೆರಡರ ಅವಲಂಬನೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಮಧುರ, ತೈಲ, ಘೃತ, ಅಗ್ನಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಲೋಕಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮೂರ್ತ ರೂಪಗಳು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂರ್ತ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಕಂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬೇಕು. (?)

<u>ಕಾಯನೈರಾತ್ಮ್ಯ:</u>

ಪರತತ್ತ್ವದೊಳಗಿರಬಲ್ಲಡೆ ಉಣಲಾಗದು ಉಣದಿರಲಾಗದು
ಎಲ್ಲರ ಸಂಗದಲ್ಲಿರಲಾಗದು, ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನೆ ಇರಲಾಗದು
ತಾಯಿ ಸತ್ತ ಆರುತಿಂಗಳಿಗೆ ತಾ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂಲ ಗುಹೇಶ್ವರ
ಸುಳಿಯ ಬಲ್ಲಡೆ ಸುಳುಹೆ ಲೇಸಯ್ಯ-
ಗಮನವಿಲ್ಲದೆ ಸುಳಿಯಬಲ್ಲಡೆ
ನಿರ್ಗಮನಿಯಾಗಿ ನಿಲಬಲ್ಲಡೆ
ಅದಕ್ಕದೆ ಪರಿಣಾಮ, ಅದಕ್ಕದೆ ಸಂತೋಷ!
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅವರ ಜಗದಾರಾಧ್ಯರೆಂಬೆನು

ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಡುವ ಪ್ರೇರಣೆ ಇವುಗಳ ದನಿಯಿಲ್ಲದೆ. ಮೊದಲದರಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಗುರುತುಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎರಡನೆಯ ವಚನ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಬಂಧಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ದೀರ್ಘವಾದರೆ ಬಂಧನದಂತೆಯೇ ಗೋಚರಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ! ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹರಿದುಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಗುಹೇಶ್ವರನಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ರುಚಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಉಣಲಾಗದ ಉಣದಿರಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಹಸಿವಿಲ್ಲದೆ ಉಣಬಲ್ಲ, ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ಬೇಡಬಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಷ್ಟ. ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದು ಸುಳಿದೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಯಾಗದೆ, ನಿಂತೂ ನಿರ್ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಯಾಗದಿದ್ದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷ ಹೆಚ್ಚಿನದು.

ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ನಿರ್ವಾಣ ದೊರೆತ ಮೇಲೆ . . . ಮುಂದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಬುದ್ಧನಂತೂ ತಕ್ಷಣವೇ ಲೋಕಜೀವನದೊಳಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ. ಅಂತಹ ತಕ್ಷಣದ ಹಿಂಪ್ರಯಾಣ-ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗದು. ಅವನು ವಾಪಸ್ಸು ಬರಲು ಕಾಯಬೇಕು! ಅಥವಾ ಮತ್ತೂ 'ಗಮನಿಸು'ವುದಾದರೆ ಪರಿಣಾಮದ (ಫಲದ) ಸಂತೋಷ ದಾರಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ದಾರಿಯೂ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮವೇ, ಅದರಷ್ಟಕ್ಕದು ದಾರಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ದಾರಿಯೂ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮವೇ, ಅದರಷ್ಟಕ್ಕದು ಸಂತೋಷವೇ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದವರ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವ ಹೆಚ್ಚಿನದು.

ಸುಖವ ಬಲ್ಲಾತ ಸುಖಿಯಲ್ಲ
ದುಃಖವ ಬಲ್ಲಾತ ದುಃಖಿಯಲ್ಲ
ಸುಖ ದುಃಖವೆರಡನೂ ಬಲ್ಲಾತ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ
ಹುಟ್ಟದ ಮುನ್ನ ಸತ್ತವರ ಕುರುಹಬಲ್ಲಡೆ ಬಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ
ಸುರಿವ ಜಲಕ್ಕೆ ನೆಲ ಹೊಲೆಯೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಬಹುದೆ
ಉರಿವ ಅನಲಂಗೆ ಶತಡೊಂಕು ಸಸಿನವೆಂಬುದುಂಟೆ
ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಲೇಸು ಕಷ್ಟವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ

ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗದಂತೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಅದನ್ನು ದುಃಖದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ದುಃಖದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿತು. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯತೆಯು ನೇರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೇನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ದುಃಖದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನದೇ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿತು. ದುಃಖದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅನ್ಯದಲ್ಲೇ ಅರಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಜನಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಸಂಕಟಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೇವರುಗಳ ಸಂದಣಿಯೇ ಇರುವಾಗ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ ಹೆಗಲು ನೀಡಲು ಬಯಸಲುಂಟೆ? ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಆಶಯಗಳೂ ಹೀಗೆ ಕರಗಿ ಕರಗಿ ಆ ಚಳವಳಿಯೂ ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿತು.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವಚನಗಳು ಬಯಲಿನ ಅರಿವು, ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಆಗುವುದೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಲೇಸು-ಕಷ್ಟಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತವನು ಕಾರಣ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದುಃಖವೆಂಬುದು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ, ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯಗಳಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂತೆ, ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುವಿಗೆ ದುಃಖದ ನೆಲೆಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಇವೆ. (ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ದುಃಖವೆಂಬುದು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ)

ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂಕಟದ ಮೂಲ ಕಾಯದ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಯಕರಗಿ ಲಿಂಗವಾಗುವವರೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿಗೆ ಎರಡಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಅವನ ಅಸಮ್ಮತಿ ಇದೆ. ಬಹುಷಃ ಆಕಾರವಿಡಿದು ನಿರಾಕಾರದೆಡೆಗೆ ಸಾಗುವ, ಕುರುಹ ಹಿಡಿದು ಕುರುಹ ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು, ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವರನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಮ ಕೆರಳುವುದೂ ಉಂಟು.

ಕಾಯಕ್ಕೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಸಂದು ಮುನ್ನುಳ್ಳಡೆ
ಅದು ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗವಲ್ಲ ಕಾಣಿರೋ

ಲೋಕಾಚಾರದ ಕೂಳನುಂಡು ಲೀಲೆಯೊಳಗಾಡುತಿಹರಲ್ಲದೆ
ಸಲೆ ಸಂದವರಪ್ಪರೆ? ಈ ಕಲ್ಲವಿಡಿದಾತನಾ ಕಲ್ಲನೆತ್ತ ಬಲ್ಲ?
ಇವರೊಬ್ಬರ ಕರೆ ಕರೆದಡೆ ಒ(=ಇ?)ಬ್ಬರೂ ಓ ಎಂಬರಂತೆ
ಇವರಿಬ್ಬರ ಭಾವ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ಕಾಣಾ, ಗೊಗೇಶ್ವರಾ

ಲೋಕಾಚಾರದ ಕೂಳನುಂಡು ಆಟವಾಡುವವರು ಕಾಯ ಕರಗದೆ ಅದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಲು. ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಲು. ಕರೆದರೆ ಅವನು ಓ ಎನ್ನಲಿ ಎಂದು ಇವನು ಇವನು ಓ ಎನ್ನಲಿ ಎಂದು ಅವನು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲ ಇಬ್ಬರೂ ಓಗೊಡದೆ ಇಡೀ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ' ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯಯೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಲೋಕಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಕ್ರಿಯಾ ಲೋಕವೇ ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಅಂಗ-ಲಿಂಗಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಬಯಲು-ಗುಹೇಶ್ವರ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಈ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೂ ನಾಗಾರ್ಜುನನಂತೆಯೇ ಬಿಚ್ಚಿ ಹರಹುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೋ ಸಾಧಕ ಮತ್ತು ಕವಿ! ಇಬ್ಬರೂ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಫಲಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿದವರೇ. ಅಲ್ಲಮನೂ 'ನಡುರಂಗ'ವನ್ನೇ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡವನು.

ಪದವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥವನರ್ಪಿಸಬಾರದು
ಓಗರನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಾದವನರ್ಪಿಸಬಾರದು
ಗೊಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಹಿಂದ ನೋಡಿ- ಮುಂದನರ್ಪಿಸುವರು.

-ಪದ-ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥವು. ಪದ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಫಲವೆಂಬುದು ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸದು. ಓಗರ ಪ್ರಸಾದವಾಗುವುದೂ ಕ್ರಿಯಾ ಮಥನದಲ್ಲಿಯೇ. ಓಗರವೆಂಬ ಕಾರಣವಾಗಲೀ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲೀ ಅಂತಹ ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಲೀ ಯಾವುದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಂಟಾಗದು. ಅಂತೆಯೇ ಶರಣರು ಹಿಂದು ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದು ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮದೊಡನೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವರು.

ತೆಗೆದು ವಾಯುವ ನೇಣ, ಗಗನದಲ್ಲಿ ಗಂಟಿಕ್ಕಿ
ತ್ರಿಜಗಾಧಿಪತಿಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಸುವಿದ್ದು
ಕರುವ ಕೊಂದು, ಕಂದಲನೊಡೆದು
ಕರೆಯಬಲ್ಲವಗಲ್ಲದೆ ಹಯನಾಗದು ನೋಡಾ!
ಹಯನೇ ಬರಡು, ಬರಡೇ ಹಯನು!

ಅರುಹಿರಿಯರ ಬಾಯ ಕರು ಒದೆಯಿತ್ತು
ಎರಡಿಲ್ಲದ ನಿರಾಳ ಗುಹೇಶ್ವರ.

'ಹಯನೇ ಬರಡು ಬರಡೇ ಹಯನು' ಎಂಬುದು Form is emptiness ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನೆಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸದಿದ್ದರೂ, ಇತರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಈ ನುಡಿಯ ಹಿಂದೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ನಿಚ್ಚಳ. ಕರುವೆಂಬ ಕಾರಣ, ಕಂದಲವೆಂಬ ಸ್ಥಾಯಿ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸರಿಸಿಕ್ಕಿ ಕರೆವ ಪ್ರಕ್ರಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹಯನು ದೊರಕುವುದು. ದೊರಕಿದ ಹಯನಾದರೂ ಸ್ಥಿತ ಪ್ರತ್ಯಯವಲ್ಲ. ದೊರಕಿದ ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶೂನ್ಯವೇ. ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ತುದಿಗಳನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿದರೆ ಮಧ್ಯದ ಗುಹೇಶ್ವರನೂ ನಿರಾಳವೇ.

ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಸುಖವದು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವಾಗಿತ್ತು
ಕಾಡುಗಿಚ್ಚಿನ ಕೈಲಿ ಕರಡವ ಕೊಯಿಸುವಂತೆ-
ಹಿಂದೆ ಮೆದೆಯಿಲ್ಲ ಮುಂದೆ ಹುಲ್ಲಿಲ್ಲ!
ಅಂಗ ಲಿಂಗವೆಂಬನ್ನಕ್ಕರ ಫಲದಾಯಕ
ಲಿಂಗೈಕ್ಯವದು ಬೇರೆ ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಹಿಂದೆ ಮೆದೆಯಿಲ್ಲ ಮುಂದೆ ಹುಲ್ಲಿಲ್ಲ-ಇದು ನಿರನ್ವಯೋತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶ ತತ್ವದ ವಿವರಣೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಏನನ್ನೂ ತಾರದೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಏನನ್ನೂ ಉಳಿಸಿದೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಷ್ಟೆ ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅಂಗಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಶಮಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿ. ಕಾಡುಗಿಚ್ಚು ಹುಲ್ಲಿನ ಕರಡವ ಸುಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಕಿಚ್ಚು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಿಚ್ಚೂ ಸಹ ಉಳಿಯದು. ಕರಡವೂ ನಿಶ್ಶೇಷ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ ಮುಂದುವರೆದು ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಗೊಹೇಶ್ವರನನ್ನು ತನ್ನೊಳು ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಮುಂದೇನು? ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬುದ್ಧನ ಎದುರಿಗೂ ಬಂದಿತ್ತು. ನಿರ್ವಾಣದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಲೋಕದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ತಾನು ಅರಿತ ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಲೋಕದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ಕರುಣೆ ಮೈತ್ರಿಗಳಾಗಿ ಅವನು ಪಡೆದ ನಿರ್ವಾಣ ನಿರ್ವಚನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅಲ್ಲಮನೂ ಸತ್ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯೆ ಅರಿವಿನ ಕುರುಹೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ.

ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ
ಉದಕದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ
ಬೀಜದೊಳಗಿನ ವೃಕ್ಷದಂತೆ
ಶಬ್ದದೊಳಗಿನ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಂತೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಸಂಬಂಧ

ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೊಂದು ಸಂಬಂಧದ ವಚನ. ಗುಹೇಶ್ವರ-ಶರಣರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ರೂಪಕಗಳೊಡನೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕ ಉದಕದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಬೀಜದೊಳಗಿನ ವೃಕ್ಷ, ಶಬ್ದದೊಳಗಿನ ನಿಶಬ್ದ- ಈ ರೂಪಕಗಳು ನಾಗಾಜುನನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿವೆ. ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನ ಪರೀಕ್ಷಾ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಚನ ಕೂಡಾ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾರಿಕೆಗಳಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶರಣನಿಗಾಗಲೀ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗಾಗಲೀ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಿದ್ಧ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ನೀಡುವ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಇದು : ಶಿಲೆ-ಪಾವಕ, ಉದಕ-ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಬೀಜ-ವೃಕ್ಷ, ಶಬ್ದ-ನಿಶಬ್ದ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವೆಂದುಕೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೂ ಅವರೆಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದುಕೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯಾಹೀನ ಜಡಜಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುವಾಗಲೂ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮೃತ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ;

* ಶಿಲೆ ಮತ್ತು ಪಾವಕ ಒಂದೇ ಎಂದಾದರೆ
  ಕತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ
  ಪಾವಕ ಮತ್ತು ಶಿಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದಾದರೆ
  ಶಿಲೆಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಪಾವಕ ಇರಬಲ್ಲದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

* ಪಾವಕ ಉಂಟಾಗಲು ಶಿಲೆ ಕಾರಣ
  ಪಾವಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದಾದರೆ
  ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಅದು ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

* ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅಗ್ನಿ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂದಾದರೆ
  ಅದು ಯಾವಾಗ ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ.

* ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾದ ಅಗ್ನಿ ನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ
  ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಮುರಿದುಬಿದ್ದರೆ
  ಅದಕ್ಕೆ ಭಂಗವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಿತ್ಯವಾದುದರ ಪ್ರಾರಂಭವೆನ್ನುವುದು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ
ಹೀಗಾದಾಗ ಅದು ಕ್ರಿಯಾ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ.

* ಅಗ್ನಿಯು ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಉಷ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ
ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಉರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು.
ಹಾಗಾದರೆ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಯಾವಾಗ ಎಂದಾಗಲಿ
ಅಗ್ನಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

* ಅನ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಗ್ನಿ ಶಿಲೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ
ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೇ ಸಿಗದ್ದು ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.
ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ನಂದುವುದಿಲ್ಲ.

* ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದಾದರೆ
ಯಾವುದರ ಪೂರ್ವನಿಷ್ಪನ್ನದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಶಿಲೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ?

(ಕ್ರಿಯಾಮಥನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಬಂದುದೇ ಕಾಷ್ಠದೊಳಗಿನ ಅಗ್ನಿ? ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ)

* ಶಿಲೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗ್ನಿ
ಈಗಾಗಲೇ ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ
ಅವಲಂಬನೆಯ ಮಾತೆಲ್ಲಿ?

- ಹಾಗಾದರೆ ಅವುಗಳ 'ಸಂಬಂಧ'ದ ವಿವರಣೆ ಏನು? ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ :

* ಅಗ್ನಿ ಶಿಲೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ ; ಶಿಲೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸದೆಯೂ ಇಲ್ಲ
ಶಿಲೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ ; ಅಗ್ನಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸದೆಯೂ ಇಲ್ಲ
ಅಗ್ನಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದುದೂ ಅಲ್ಲ ಪರದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೂ ಅಲ್ಲ
ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೇ ಉಂಟಾದುದೂ ಅಲ್ಲ.

* ಶಿಲೆಯೇ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲ ಶಿಲೆಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲ
ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಲೆಯಿಲ್ಲ, ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲ
ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಅವು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ಇಲ್ಲ.

* ಉಂಟಾಗುವ ಅಗ್ನಿ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿ
ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿದೊಡನೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಗುಹೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಶರಣರ 'ಅವಸ್ಥೆ'ಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಏರ್ಪಡಲೇಬೇಕು. ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪೂರ್ವ ನಿಷ್ಪನ್ನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸಂಬಂಧದ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದು.

ವಚನ:

ಅರ್ಪಿತ ಅನರ್ಪಿತವನಾರು ಬಲ್ಲರಯ್ಯ?
ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಬುದು ಅನರ್ಪಿತ
ಅರ್ಪಿಸದೇ ಕೊಂಬುದು ಅನರ್ಪಿತ
ಅರ್ಪಿಸಿ ಅರ್ಪಿಸದೆ ಕೊಳಬಲ್ಲ, ಗೊಹೇಶ್ವರಾ, ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಸಾದಿ.

ಅರ್ಪಿತ-ಅನರ್ಪಿತಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಾದವುಂಟಾಗಬಲ್ಲುದೇ ವಿನಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲೀ, ಏಕವೆಂದಾಗಲೀ, ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತ ಕಾರಣಗಳೆಂದಾಗಲೀ, ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂದಾಗಲೀ ಭಾವಿಸುವವನಿಗೆ ಯಾವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅನರ್ಪಿತವ ಅರ್ಪಿತವನ್ನಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಾದಿಯೂ ಉಂಟಾಗಬೇಕು.

ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಡಿಲ್ಲದ ಬಯಲೊಳಗೆ
ನಿಲ್ಲಲಾಡಿದನುಯ್ಯಲ ।ಪಲ್ಲವಿ।

ನಿರವಯಲ ಕಂಭವ ಮಾಡಿ
ಪರತತ್ವದಿರವ ಸರಪಳಿಯ ಮಾಡಿ
ಸುರುಚಿರದ ಮಣೆಯ ಮಾಡಿ
ರೂಹಿಲ್ಲದ ಪರಿಯಲಾಡಿದನುಯ್ಯಲ ।೧।

ತನುವಿಲ್ಲದ ಘನರೂಪನ
ವನಿತೆಯರು ವಿನಯದಿ ಪಾಡುತಿರೆ
ಅನುವನರಿದು ಜ್ಞಾನ ತೂಗೆ
ಚಿನುಮಯನು ಕೊನೆಯಲಾಡಿದನುಯ್ಯಲ ।೨।

ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲದೊಳಗೆ ಈರೇಳು
ಸೃಷ್ಟಿಯಡಗಿದ ತೆರೆದೊಳು
ಮುಟ್ಟಿ ಮುಟ್ಟದ ಬಯಲೊಳು
ಗುಹೇಶ್ವರನು ಮೆಟ್ಟಿಯಾಡಿದನುಯ್ಯಲ ।೩।

ಈ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಇಡುಕಿರುದಿರುವ ರೂಪಕಗಳೊಡನೆ ಬಯಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೂಗಾಟದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರಚನೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಟ್ಟದ್ದೋ ಅಪ್ರಜ್ಞೆಯದ್ದೋ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ತೂಗಾಟದಲ್ಲಿ ಲೋಕತತ್ವ ಮತ್ತು ಪರತತ್ವ ಎರಡರ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ನಿರವಯಲ ಕಂಭ, ಪರತತ್ವದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಸರಪಳಿ. ಸುರುಚಿರದ ಮಣೆ, ಜ್ಞಾನ ರೂಪಾದ ಚಿನ್ಮಯನ ಉಯ್ಯಾಲೆಯ 'ಆಟ', ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲ, ಮುಟ್ಟಿಯೂ ಮುಟ್ಟದ ಬಯಲು. ಮತ್ತು ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಂತ ಗುಹೇಶ್ವರ. . . . ಎಲ್ಲವೂ 'ಸ್ವ-ಭಾವ'ರಹಿತ ಬಯಲು ಆದರೆ ಉಯ್ಯಾಲೆ ತೂಗುವ ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯ ಮಾತ್ರ ಜರುಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳನ್ನು ತೂಗಾಟಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದೆ. 'ಇಹದಿಂದ ಪರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪರದಿಂದ ಇಹಕ್ಕೆ ಜೋಲಿ ಹೊಡೆದು, ಗಾಳಿ ಗಾಳಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗೆ (ಬಯಲಿಗೆ) ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ತೊಡಿಸಿದೆ. ಈ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಇದಿರು ನಿರಸನಗೊಂಡ 'ಅರಿವು' ಮಾತ್ರ ಇರುವುದನ್ನೂ ; ಬಯಲೆಂಬ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿದ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಶೂನ್ಯತೆಯಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಉಯ್ಯಾಲೆಯೆಂಬ ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ತಾಯಿ ಬಂಜೆಯಾದಲ್ಲದೆ ಶಿಸುಗತವಾಗದು ;
ಬೀಜ ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲದೆ ಸಸಿ ಗತವಾಗದು ;
ನಾಮ ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲದೆ ನೇಮ ನಷ್ಟವಾಗದು ;
ಮೊದಲು ಕೆಟ್ಟಲ್ಲದೆ ಲಾಭದಾಸೆ ಬಿಡದು ;
ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದ ನಿಜವನ್ನೈದುವಡೆ
ಪೂಜೆಯ ಫಲ ಮಾದಲ್ಲದೆ ಭವಂ ನಾಸ್ತಿಯಾಗದು.

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಚಲನೆ ಎಂಬುದು 'ಕಾರಣ' ನಿರಸನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂಟಿ ಕೂತಿರುವವಗೆಗೆ ಸ್ಥಿತಿಯು ಗತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾದವನು ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಬದ್ಧನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ, ಬೀಜ, ನಾಮಗಳೆಂಬ ಆದಿ ಕಾರಣಗಳೂ ಲಾಭ, ಪೂಜೆಯ ಫಲ ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಭವಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆದಿ ಕಾರಣ ಅಂತ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗದ ಹೊರತು ಭವ ನಾಸ್ತಿಯಾಗದು. 'ನಚ್ಚುಮಚ್ಚಿನ

ಸುಖ ಪರಿಣಾಮ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಬಳಿಕ ಇನ್ನು ಅನುಭಾವವೆಂಬುದಿಲ್ಲ'– ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಣಾಮ ದೊರಕೊಂಡರೆ ನಿಶ್ಚಲ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂದಂತೆಯೇ! ನಂತರ ಅನುಭಾವವೆಂಬುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ, ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು, ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದಗಳು ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ವಚನದ ಈ ಸಾಲು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುವ ಕೆಳಗಿನ ವಚನವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಾರ್ಯವನರಿಯರು, ಕೊರತೆಯನರಿಯರು
ವಾಯಕ್ಕೆ ಬಳಲುವರು ತಾವು ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು!
ತಾಯಿಲ್ಲದ ಮೂಲನ ತಲೆವಿಡಿಯಲರಿಯದೆ
ದೇವರಾದೆವೆಂದರೆ ನಾಚಿದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರ.

ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ, ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕೊರತೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಂಗವೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದು. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವೇ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅದೇ ಶೂನ್ಯತೆ. ಅಂತಲ್ಲದೆ ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ('ವಾಯ'ವೆಂದರೆ 'ಇಲ್ಲವೆ' ಎಂಬುದು ಮಹಲಿಂಗ ರಂಗನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ[27]) 'ಫಲ'ವೆಂದು ಅದು ದೊರಕಿ ಭವಮುಕ್ತರಾದೆವೆಂದುಕೊಂಡವರನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದಿಕಾರಣವಿಲ್ಲದವನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಈ ವಚನದ ಆಂತರ್ಯ.

ಮಣಿಯನೆಣಿಸಿ ಕಾಲವ ಕಳೆಯಬೇಡ
ಕಣಿಯ ಪೂಜಿಸಿ ಕಾಲವ ಕಳೆಯಬೇಡ
ಕ್ಷಣವಾದಡೆಯೂ ಆಗಲಿ ನಿಜದ ನೆನಹೇ ಸಾಕು
ಕ್ಷಣಾರ್ಧವಾದಡೆಯೂ ಆಗಲಿ ನಿಜದ ನೆನಹೇ ಸಾಕು
ಬೆಂಕಿಯೊಳಗುಳ್ಳಗುಣ ಬಿಸಿನೀರಲುಂಟೆ ಗುಹೇಶ್ವರ?

ಅಲ್ಲಮ ನಿಜದ ದಾರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ರಿಯಾಯತಿಗೂ ಸಿದ್ಧನಿಲ್ಲ. ನೇಮ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಹೊಲಬುದಪ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ದಾರಿ ನಡೆವ ಕಷ್ಟದ ಅರಿವು ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಇದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ನಡೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವನ ಅನುಕಂಪವಿದೆ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಸರಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು ಅದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೇನನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ.

ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಲೋಕವನ್ನು ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಕಡೆಗೆ ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧವಾಗಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸರಣಿಗೆ ಆದಿ ಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತ್ಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಉಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ತಲೆಯಾತಂಗೆ ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಒಡಲು ನೋಡಾ!
ಆ ನಲ್ಲಂಗೆ ಅಂಗವಿಲ್ಲದ ಅಂಗನೆ ಸತಿಯಾಗಿಪ್ಪಳು
ಇವರಿಬ್ಬರ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಳೆಮ್ಮ ತಾಯಿ
ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ತಾಯ ಕೈವಿಡಿದು ಸಂಗವ ಮಾಡಿ
ನಿರ್ದೋಷಿಯಾದೆನು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

21. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ – ಇಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ (ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಚಿಂತನ, ಸಂಪಾದಕರು ಎಸ್.ಕೆ.ಕೊಪ್ಪ)
22. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ವಿಗ್ರಹ ವ್ಯಾವರ್ತನಿಯ ಸೂತ್ರಗಳು-30,32 (ಅನುವಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ – ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚಿಂತನ)
23. Musashi Tachikowa – An Introduction to the Philosophy of Nagarjuna, page-5.
24. ಹೀ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ – ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ
25. Musashi Tachikowa – An Introduction to the Philosophy of Nagarjuna, 'For the sacred to manifest itself within the profane, the profane must die once'- page-76.
26. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ – ಅನುಭಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ.
27. ಡಾ.ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು – ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಪುಟ-456.

-----* * * *----

ಉಪ ಸಂಹಾರ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತುಲನೆಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನೋ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನೋ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಮೂಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಒಂದು ಶೋಧವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧ ಮೆಥಡಾಲಜಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧ ಸತ್ಯವೊಂದರ ಶೋಧನೆ ಎರಡೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾರ್ಗವಾಗುವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರು 'ಶೂನ್ಯತೆಯ' ವಿವರಣೆಗೆ ಆಧರಿಸಿರುವ ಈ ಭಿನ್ನ ವಿಧಾನವೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಶ್ವತ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ವಿವರಣೆಗೆ, ಅದು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾದ 'ಕಾರಣ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು' ವಿವರಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಸಮಸ್ತಾಂಶಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಮತೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಘಟಕವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ತಾನು ಭಾಗವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ 'ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತು'ವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದು. ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನುಡಿವವನಾಗಲೀ, ಶ್ರಾವಕನಾಗಲೀ, ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಲೀ, ದಾರಿಯಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ. ತೊಡೆಯಲಾಗದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ನಿರಚನೆ ಅಥವಾ ಆ ನಿರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ರಚನೆಯನ್ನು ನುಡಿದು ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಮನಾಗಲೀ ಉಳಿಸಿ ಹೋಗಿರುವ ದಾರಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ವ್ಯರ್ಥ. ಉಳಿಸಿಹೋಗದ ದಾರಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಇಡುವ ಪ್ರತಿ ಹೆಜ್ಜೆಯು ಹಿಂದಣ ಅನಂತದ ಭಾರವನ್ನು ಇಳುವುತ್ತಾ, ಒಯ್ಯುತ್ತಾ ಸ್ಥಿತವಲ್ಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದು, ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬಯಲನ್ನು ನುಡಿವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ, ನುಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಆರೋಪಿಸಲಾಗದು. ಭಾಷೆಗಾಗಲೀ ಅದು ನುಡಿಯ ಬಯಸುವ ಲೋಕಕ್ಕಾಗಲೀ ಎಂತೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವ-ಭಾವ ಉಂಟೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸ್ಥಗಿತತೆಯ ಗುಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು ಆಯಾ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಧಿಕಾರದ ಆರೋಪದಿಂದಾಗಿ. ಅಧಿಕಾರದ ಹಂಬಲ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಣ ಮುಂದಣ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ, ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹರಿಹರ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಸಂರಚನೆಗಳೆಲ್ಲ

ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ನುಡಿಯಲಾರದ ತೊತ್ತುಗಳಾಗದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲಾರರು. ಹಾಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರದ ಹಂಬಲದ ಸ್ಥಗಿತ ರೂಪವಾಗಿದೆ.. ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ, ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಅಲ್ಲಮರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಯಲಾಗದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನ್ಯವೆ? ಅನನ್ಯವೆ?

ಲೋಕಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ಬೃಹತ್ ಜಾಲವಾಗಿರುವಾಗ, ಅನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಬಂಧದ ನಿರಾಕರಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ, ನಾಸ್ತಿತ್ವ, ಎರಡೂ ಹೌದು, ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ- ಈ ಚತುಷ್ಕೋಟಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಅಲ್ಲದ 'ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ' ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳ ಮುಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಬಳಸಿರುವ ಕ್ರಮವೇನೆಂದರೆ, ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ಘಟಕಾಂಶಗಳನ್ನು (ಕಾರಣ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ) ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಹಾಗೆ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡಿರುವ ಘಟಕಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವು (ಫಲ,ಪರಿಣಾಮ) ಸ್ವ-ಭಾವಿಗಳಲ್ಲ ; ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಅನನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಸಂಬಂಧ'ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬಯಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಿದ್ಧ ಘಟಕಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಲಕ್ಷಣ.

ಅಧಿಕಾರವೆಂಬ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿ:

ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಸೆಣಸಾಡುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ. ಕೇವಲ ವಿವರಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನಷ್ಟೆ ಮಾಡಿ ತಣ್ಣಗಿರುವ ಪಂಥವೂ ಇಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಅವನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ವಿವರಣೆಯ ಉದ್ಯೋಗ ಹಿಡಿವ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ ಸಮೂಹದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಊಳಿಗ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳದ್ದು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಅಧಿಕಾರವೇ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೇನಾದರೂ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದೀತೆಂದು 'ಇದು ಅಪೌರುಷೇಯ ; ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವವನು ಪಾಶಂಡಿ ; ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ತಪ್ಪು ಕ್ಷಮ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿ ದುಂಡಾವರ್ತಿ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವವರಿದ್ದಾರೆ.

ತಾವು ವಿವರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇವು ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ತಾನು, ತಾನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವವನು-ಇವರನ್ನು ಭಿನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಮಾನವತಾವಾದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಪರಿಸರದಿಂದ ಅನ್ಯವಾದ ಮಾನವನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿವೆ.'

ಬುದ್ಧನ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಧಿಕಾರದ ನಿರ್ವಚನವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕಜೀವಿಗಳನ್ನು ದು:ಖದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದು:ಖವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯ ಸತ್ಯಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗದ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೋಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿನ ದೋಷವೇ ದು:ಖವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅರಿವು ದು:ಖದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

<u>ಕವಿಯುವ ಮರವೆಯೆಂಬ ಮಾಯೆ :</u>

ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದನ್ನು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದುದೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಯ ನಿರ್ಮಿತವನ್ನು? ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮರವೆ ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ದು:ಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ದೋಷದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾನು ಮತ್ತು ಇದಿರು ಎಂಬ ಅವಳಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡತ್ತದೆ. ಈ ತಾಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿತ ಮತ್ತು ಅಹಿತಕರ ಭಾವನೆಗಳೆರಡೂ ದು:ಖವೆಂದೇ ಅರಿಯಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ತಾಕಲಾಟ ಸಮಷ್ಟಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮರಸ್ಯದ ಜಾಲವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದೂ, ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ತಾನು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ದು:ಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮರವೆಯು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲವಾದುರಿಂದ ಇದರ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ದು:ಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಾಧ್ಯ.

<u>ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಬಯಲು :</u>

ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು, ಅವುಗಳ ದೋಷಪೂರಿತ ನಿಲುವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ದೃಷ್ಟಿವಾದವೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳು ದೋಷಪೂರ್ಣವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಹಂತ. ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ದೋಷವನ್ನು

ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳೂ ಸ್ವವಿರೋಧವುಳ್ಳವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಕ್ಷಣ ಸಮ್ಯಕ್‌ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆಯೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳ್ಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಲುವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ನಿರಸನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮರೆವನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸಿದಂತ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಅರಿವು 'ಉಂಟಾಗುವುದು' ಕೂಡಾ ಮರವೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದಂತೆಯೆ!) ಅದು ಎಲ್ಲವೂ ಶಮಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಾದುದರಿಂದ ನುಡಿಯಲು ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯತೆಯಾಗದು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಉಚ್ಛೇದವಾದವೂ ಅಲ್ಲ. ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ 'ನಿರಂತರತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮತ್ತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತ. . . ಹೀಗೊಂದು ಸಂಬಂಧಸರಣಿ ಇದೆ. ಗುರುತಿಸಿ ನುಡಿಯಬಲ್ಲ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅವಾಚ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ನುಡಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಅದರ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನೊಡನೆ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ, ನುಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧದ ನಿರಂತರತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾಷೆ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಲೋಕವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಸಿರುವ ಸಂರಚನೆಗಳು–ಇವುಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೂನ್ಯತೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿನ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮ. ಆದರೆ ಚಲನಶೀಲ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಉಚ್ಛೇದವಾದವನ್ನೂ ಶೂನ್ಯತೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಯಸುವ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖ.

ಕರುಣಾಮೈತ್ರಿಯೆಂಬ ಬೆಸುಗೆ:

ನನ್ನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ 'ಅರಿವು' ಮೈತ್ರಿಯ ಮಾತಾಯಿತು. ಬುದ್ಧ ತಿಳಿಸಿದ ಕರುಣಾ ಮೈತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯ ಪಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮೈತ್ರಿಯ ಅರಿವು ಲೋಕಜೀವಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅರಿವು ದು:ಖದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಹಾದಿಯಾದದ್ದರಿಂದ 'ಆ ಹಾದಿ ತನಗಿರಲಿ' ಎಂಬ ತಕ್ಷಣದ ಗ್ರಹಿಕೆ 'ತನ್ನನ್ನು' ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅರಿವು ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಮರವೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ('ಅರಿದರಿದು ಅರಿವು ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು, ಮರೆಮರೆದು ಮರಹು ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು, ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದ ಸಿನೆಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು' – ಅರಿವು – ಮರೆವು ಬಂಜೆಯಾಗದ ಹೊರತು ಸಂಸಾರ ನಿಲ್ಲದು. ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದ ಬೆಸಲೆಯಾದರಂತೂ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡುವ ಭಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸಿನೆಬಂಜೆಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಮ) ಲೋಕಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲರ ಸಂಕಟದ ಬಿಡುಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಇದೆ,

ಇರಲಿ ಎಂಬ ಕರುಣೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬಲ್ಲುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕರುಣಾ-ಮೈತ್ರಿಗಳು ಲೋಕಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಿನ ಕುಡಿಹುಗಳು.

ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಯ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯ :

ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ದು:ಖವಾಗಿವೆ (ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ಅನಿಚ್ಚ, ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ದು:ಖ) ಎಲ್ಲ ಲೋಕರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ 'ವಸ್ತು'ವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೂ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ನಸ್ತುಗಳೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಘರ್ಷ ರೂಪಿಯಾದ ದು:ಖ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯ :

ದು:ಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅವಲಂಬಿಯಾದುದನ್ನು ಸ್ವ-ಭಾವಿ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ದು:ಖ ಕಾರಣ. ಶೂನ್ಯತೆಯ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನರಿಯದೆ, ವಾಸ್ತವ-ಅವಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ ಮರವೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ತಾಕಲಾಟವೇ ದು:ಖಕಾರಣ.

ಮೂರನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯ :

ದು:ಖವು ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವಂತಹುದು. ಯಾವುದೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲದುದರಿಂದ, ದು:ಖ ಕೂಡಾ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಯೋಜನೆಗಳೇ ಆದರೆ ಸಂಯೋಜನೆಯೆಂಬುದೂ ಶಾಶ್ವತವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ವತ್ವವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ('ಸಮಗ್ರ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಅದೂ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೂ (ಇಲ್ಲಿಯ 'ಅರ್ಥ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಫಲ, ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬರ್ಥಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಲೋಕಾರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವೆಂಬ) ಅರಿವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತವೇ ಹೊರತು ಅದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹಂತವಲ್ಲ. ಈ ಹಂತ ಕೂಡಾ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲದು. ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆರ್ಥಗಳ (ಸಂಯೋಜನೆಗಳ, ಸಂರಚನೆಗಳ, ಫಲಗಳ) 'ಧರ್ಮ'ವೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ.

ನಾಲ್ಕನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯ:

ದು:ಖದ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಮರೆವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವೇ ಆ ಹಾದಿ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಶೂನ್ಯತೆಯು ವಿವರಿಸಿ ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ತನ್ನನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿಕೊಂಡು ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೂ ಶಮಗೊಂಡಾಗ ಎಲ್ಲವೂ

ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ದು:ಖವೂ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದು:ಖದ ಕಾರಣವು ನಿವಾರಣೆಯಾದಾಗ ದು:ಖವೆಂಬ ಸಂಯೋಜನೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಗ್ರಹಿತ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವು ಫಲರೂಪೀ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು.

೧. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಧ್ಯಯನಾ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಡುವ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧಾನವೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯಾಗುವುದನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಕಾಲ, ದೇಶಬದ್ಧವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸತ್ಯವು ಕಟ್ಟಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧ ಸತ್ಯದ ಶೋಧನೆಗೆಂದು ಬಳಕೆಯಾದ ವಿಧಾನಗಳು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

೩. ಸಾಮ್ಯತೆ / ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಕೇವಲ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದಾಗ ತಾವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತಹ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಇದು.

೪. ಒಂದೇ ನೆಲದ ಎರಡು ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು-ಇವರಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನದ್ದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾದರೂ ತನ್ನದೇ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚಿತನೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದು ಈ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಒಂದು ಪರಿಚಯದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಎಂದಿನಂತೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಕೆಲವು ವಚನಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಓದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರು ಮುಂದಿಡುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

೫. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾದ ಮಧ್ಯಮ ಪ್ರತಿಪದ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

೬. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಜೀವದ್ರವ್ಯವಾದ 'ಅನೇಕ'ವನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿ ಏಕವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಯಜಮಾನನಂತಿರುವ ರಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

28. ಡಾ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ – ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಪುಟ-3

ಅನುಬಂಧ – ೧

ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾ'

(ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು)

ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನ

ಮಂಗಳವೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯ ಉಪಶಮನವೂ ಆದ
ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಅನಿರೋಧ, ಅನುತ್ಪಾದ
ಅನುಚ್ಛೇದ, ಅಶಾಶ್ವತ, ಅನೇಕಾರ್ಥ, ಅನಾನಾರ್ಥ,
ಅನಾಗಮ ಅನಿರ್ಗಮ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದ
ಸಂಬುದ್ಧನಿಗೆ ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂದು

ಪ್ರತ್ಯಯ ಪರೀಕ್ಷೆ (Examination of Conditions)

ಕಾರಿಕೆ ೧. ತನ್ನಿಂದ, ಪರದಿಂದ ಅವೆರಡರಿಂದ
ಅಥವಾ ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿ
ಯಾವುದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ

– 'ಕಾರಿಕಾ'ದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯು ಕಾರಣಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಯುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಲೋಕವಿವರಣೆಗೆ ಆಧರಿಸಿದ 'ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನಿರಂತರ 'ಚಲನಶೀಲತೆ'ಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಶಾಶ್ವತ ಆದಿ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಯಾನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. ಆದಿಬಿಂದುವೊಂದು ದೊರಕುವುದಾದರೆ ಚಲನೆಯ ನಿರಂತರತೆ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆ ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು ಯುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ 'ಪ್ರತ್ಯಯ'ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯು

ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಅಭಿಧಮ್ಮಪಿಟಕದ ಕೊನೆಯ ಪಠ್ಯವಾದ 'ಪಠ್ಠಾನ'ವು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಯವು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವು 'ಒಂದಕ್ಕೆ-ಒಂದು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವೇ.

ಬೌದ್ಧೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ.

- ತಾನೇ ಕಾರಣ
- ಪರ ಕಾರಣ
- ಈ ಎರಡರ ಸಂಯುಕ್ತ ಕಾರಣ
- ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರದು

ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಂದರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಬದಲಾಗದ 'ಆತ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವಭಾವ' ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಆತ್ಮದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಮಾತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತೊಡಕೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು 'ತಾನೇ' ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಹೊಸದೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗದು.

ಎರಡನೆಯದಾದ ಪರ-ಕಾರಣವು ಸಂಭವಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು – ದೈವ, ಅದೃಷ್ಟ, ವಿಧಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ನಡುವೆ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಂಭವಿಸಲು ಸ್ವ ಮತ್ತು ಪರ ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗ ಕಾರಣವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ತೊಡಕುಗಳೂ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆಯಷ್ಟೆ

ಕೊನೆಯದಾದ ಕಾರಣ-ರಹಿತ ಎಂಬ ನಿಲುವು-ಪದಾರ್ಥಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣಗಳೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಕೈತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ, ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ, ಎಲ್ಲಿಯೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡಿವೆ.

ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು. ನಂತರ

ಒಂದೊಂದನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಉಳಿಯದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಾದವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಮತ್ತು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಯಾವುದಾನರೂ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಇದೊಂದು ಕ್ರಮ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಪ್ಪುವ ಕ್ರಮ.

ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಶೂನ್ಯತೆ'ಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ 'ಪ್ರಾರಂಭಿಕ' ಚಲನೆಯನ್ನು ಮೊದಲನಯ ಈ ಕಾರಿಕೆಯು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ ನೀಡಿದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ತರ್ಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ರೂಪವೇ ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಶೂನ್ಯತೆ' ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ. ನಿಃಸ್ವ-ಭಾವವಾದ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುವ ಈ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿನ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕ ನಾಗಾರ್ಜುನ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆದಿಕಾರಣ, ಶಾಶ್ವತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಶ್ವತ ಅಂತ್ಯ, ಫಲ, ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು, ಶೋಧಿಸುವುದು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ('ಅವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು) ವಿವರಿಸುವುದು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ. ಆದಿ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಆ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಮೌನತಾಳಿದ. ಪ್ರಪಂಚದ ಆದಿ ಕಾರಣದ ಬಗೆಗಿನ ಊಹೆ ಎಂದೂ ಮುಗಿಯದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಪ್ರಯಾಣ. ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಶ್ವತ ಫಲ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು ಕೂಡ. ಆದಿ ಕಾರಣವು 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ'ವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರೆ ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಣಾಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗದ 'ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ'ವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವೆಂಬ ಈ ಎರಡೂ ತುದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿನ ಈ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು 'ಸ್ವೀಕರಿಸಿ' ಅದನ್ನು ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಶಾಶ್ವತವಾದ 'ಸ್ವ-ಭಾವವಿಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ. ಈ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಚಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಾರಣ, ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಪರಿಸ್ಥಿತಿ) ಮತ್ತು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಫಲಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ. ಬೀಜ-ಮೊಳಕೆ-ಸಸಿ-ವೃಕ್ಷ-ಹೂವು-ಫಲ-ಬೀಜ-ಮೊಳಕೆ ಸಸಿ_ ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳೆಂಬ ತುದಿಗಳು ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡು ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತ, ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತಾ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆ ತುದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸಿದ (ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ). ಈ ವಿಧಾನವೇ ಬುದ್ಧ-ನಾಗಾರ್ಜುನರ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಾರದಂತೆ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಪುನರ್ರಚಿಸಬಹುದು.

೧. ಸ್ವ-ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ
೨. ಪರಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ

೩. ಸ್ವ-ಪರ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾರಣಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಮುಗಿದು ಹೋದವು)

೪. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ

ಅರ್ಥಾತ್ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೊಂದು ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೨ : ನಾಲ್ಕು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಮಾತ್ರ
ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಹೇತು ಪ್ರತ್ಯಯ)
ಆಲಂಬನ, ಅನಂತರ
ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ, ಐದನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ.

ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಉಂಟಾಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ತಕ್ಷಣವೇ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ (ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ) ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ತೊಡಗುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಆದಿಕಾರಣದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವಿನ ನಂತರ ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಗದೆಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ನಿರಂತರ ಸರಮಾಲೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ರೂಪವೊಂದರ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಏನೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಯ – ವಸ್ತುವುಂಟಾಗಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಉಂಟೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಐದನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಉಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ (ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ) ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಲೀ, ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕಾಗಲೀ, ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಲೀ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವುಂಟಾಗುವ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ವಸ್ತು ನಂತರದ ಅಪರಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಐದನೆಯ ಅಂದರೆ ಪದಾರ್ಥೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಪೂರ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದು ಇರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೩ : ಪ್ರತ್ಯಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ
ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರ-ಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಪ್ರಯತ್ನ ಫಲಕಾರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವು (ಪದಾರ್ಥವು) ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ, ಅದು ಸ್ವ-ಭಾವಿಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಾಶ್ವತವಾದಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುವುದರಿಂದಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಹಂಗೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವೆಂದಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರಾಜಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರ-ಭಾವವೂ ಇರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಭಾವವು ಪರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೪ : ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾದುವಲ್ಲ
ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ

ವಸ್ತು ಸ್ವ-ಭಾವ ರಹಿತ ಎಂದಾದ ನಂತರ, ಪದಾರ್ಥವು ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವ-ಭಾವ ಉಳ್ಳದ್ದೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಆದುದಲ್ಲ ಅದು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದಾದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರತ್ಯಯವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದಾದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವುದರ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವುದೇ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದಾದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಲೀ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ ಅವೂ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೫ : ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.
ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ
ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಏಕೆ ಅಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲ?

ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಿರಾಕರಣೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಾಗಲೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೬ : ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ
ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಹಂಗೇಕೆ?
ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯವೆಂದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಇರುವುದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ?

(ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ) 'ಸತ್ತು' ಅಥವಾ 'ಅಸತ್ತಿನ' ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಅಸಂಗತವಾದುದು. –ಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಅನಗತ್ಯವಾದುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಸತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯವೇಕೆ? ಅಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕಾದುದೇನು? ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯನನ್ನು ಇಟ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯವೆನ್ನುವ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇನಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಎನ್ನುವ ಪರಿಶೀಲೆಗೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಪ್ರತ್ಯಯವು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ಅಸತ್ತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಎರಡರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೭ : ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಎರಡೂ
ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳದಿರುವಾಗ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ 'ಕಾರಣ'ದ
ಬಗೆಗೆ ಏನು ಹೇಳಲಾದೀತು? ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

ಕಾರಣದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಿರಾಕರಣೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಾರಣವೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಬಂಧದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು. ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೮ : ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಆಲಂಬನರಹಿತವೆಂದು
ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಆಲಂಬನರಹಿತವಾಗಿರಬಲ್ಲುದಾದರೆ,
ಆಲಂಬನವೆಂಬುದರ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು?

ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಸ್ತುರೂಪವೊಂದು ಬೋಧೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತು ಮನೋ–ದೈಹಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಲಂಬನವೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಪದಾರ್ಥವು ಅನುಭವವಾಗಲು ಇವು ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ರೂಪ. ಎರಡನೆಯದು ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತು ರಊಪ. ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ

ಮೂಡುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುರೂಪವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದಾಗ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂತಹದೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನಿದೆ? ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ವಸ್ತುರೂಪವೇ ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲೇಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಲಂಬನ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಹೇಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಕಾರಿಕೆ ೯ : ಅನುತ್ಪನ್ನ ಪದಾರ್ಥದ ನಿರೋಧವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಹಾಗೆಯೇ ನಿರೋಧಗೊಂಡ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ
ಹಾಗಾಗಿ ಅನಂತರದ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಪೂರ್ಣಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೊಂದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬೌದ್ಧ-ಸೌತ್ರಾಂತ್ರಿಕರು ಕ್ಷಣವಾದವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕ್ಷಣವೊಂದು ಭಂಗಗೊಂಡರೂ, ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ 'ನಿಮಿತ್ತ'ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರು. ತಾನು ಇಲ್ಲದೆ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ನಿರಂತರ ಅಥವಾ ಮುಂದುವರೆದ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಪರಿಣಾಮವೊಂದು ಜನ್ಮಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವುದು ಹೊಂದುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸಮಾನಾಂತರ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೦ : ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ
ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿಃಸ್ವಭಾವಿಗಳು
ಹಾಗಾಗಿ 'ಇದು ಇರುವುದರಿಂದ-
ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ' ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಅಧಿಪತಿ-ಪ್ರತ್ಯಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರತ್ಯಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ಅದು' ಪದಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದರಿಂದಾದ ನಿಶ್ಚಿತ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ನಿಶ್ಚಿತ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರತ್ಯಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೀಜ - ಸಸಿ - ವೃಕ್ಷದ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜವೆನ್ನುವುದು, (ನೀರಿನಂತೆಯೇ) ಒಂದು ಅಧಿಪತಿ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದು ಅಭಿಧಾರ್ಮಿಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಲುವು ಬರಬರುತ್ತಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿ 'ಅದು' 'ಇದು' ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅದನ್ನು ಹತಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೧ : ಪರಿಣಾಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ
ಒಟ್ಟಾಗಿಯೋ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲ
ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ
ಅದರಿಂದ ಇದು ಎಂತು ಸಂಭವಿಸೀತು?

ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಯ–ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಸ್ವೀಕರಣೆ–ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಚಕ್ರೀಯ ಚಲನೆಯೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಒಂದು 'ಸ್ಥಿತ' ಘಟಕವಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದು 'ಸ್ಥಿತ' ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ನಿರಂತರತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಈ ಚಲನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಒಂದು ಬಿಂದು (ಪ್ರತ್ಯಯ) ಎಂಬುದಾಗಲೀ ಅಂತ್ಯವೆಂಬ (ಪರಿಣಾಮ) ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಧ್ಯಬಿಂದುವೆನ್ನುವುದೂ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ .

ಕಾರಿಕೆ ೧೨ : ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಪರಿಣಾಮವು
ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಾದರೆ
ಅಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದೇಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ?

ಪ್ರತ್ಯಯ–ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ ಘಟಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ 'ಸಂಬಂಧ'ವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಾಜಕತೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳು 'ಸ್ವ–ನಿರ್ಮಿತ' ವಾದವನ್ನು ಹತಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಕಾರಿಕೆಯು ಪರನಿರ್ಮಿತ ವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯ–ಪರಿಣಾಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ 'ಸಂಬಂಧ'ದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಥಿತ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದಾದ ಅರಾಜಕತೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು 'ಸ್ಥಿತ' ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಮಾನವಮತಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಗುಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಜಂಗಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಲು ಬುದ್ಧನು 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ, ಉಭಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗೆ ಉಭಯ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಉಭಯ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗೆ ಉಭಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿದನು. ಅಂತಹ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಕರಗುತ್ತಾ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕರಗುತ್ತಾ ಸಾಗುವ ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ಬೌದ್ಧ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ವಿಶೇಷ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೩: ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರತ್ಯಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು
ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಿತಗಳಲ್ಲ
ಸ್ವ-ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ
ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಿವೆ : ಒಂದು, ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲ. ಎರಡು, ಈ ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟುಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಲಕ್ಷಣ ಅದರದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಅಂಶಗಳದ್ದೂ ಅಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆ ೧೪ : ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ
ಅಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ
ಹಾಗಾದರೆ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ
ಪ್ರತ್ಯಯವೋ ಅಪ್ರತ್ಯಯವೋ ಅದೆಲ್ಲಿ?

ಪ್ರತ್ಯಯ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದು ಅವುಗಳ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಹುಡುಕಾಟದ – ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಿತ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಡುವುದರಿಂದ ಈ ತೊಡಕು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯ-ಪರಿಣಾಮ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಭಂಗಗೊಂಡಾಗ ಭಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂದುಹೋಗುವ ಸಂಗತಿಗೆ ತಂಗಬೇಕಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ – ಎರಡು

ಗತಾಗತ ಪರೀಕ್ಷೆ

Examination of the Moved and the Not Moved

ಚಲನೆಯಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉದ್ದೇಶ. 'ಸ್ಥಿತ' ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಬದಲಿಗೆ 'ಗತಿ' ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ಅನ್ವಯಗೊಂಡಾಗ, ಅಂದರೆ ನಾಮ ಪದಗಳಿಗೆ ಬದಲು ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಾಗ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬಹುದು? ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವುದೂ ಚಲನಶೀಲವಾದುದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಗಿತದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

೧. ಈಗಾಗಲೇ ಚಲಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ
ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ
ಚಲಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರ
ಹೊರತಾಗಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾದ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಚಲನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅದರ ಮೂರು ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಯಾಪದ (ಅಂದರೆ ಚಲನೆ), ಎರಡು : ನಾಮಪದ (ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ) ಮತ್ತು ಮೂರು ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ಷೇತ್ರ (ದೇಶ). ಹೀಗೆ ಚಲನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಜರುಗುವಿಕೆ ಇದೆ. ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದರೂ, ಅದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ವಿವರಣೆಯೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಇನ್ನುಳಿದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನೀಡಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

೨. ಪಯಣ ಅಥವಾ ಚಲನೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ನಡಿಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ
ನಡಿಗೆ ಪಯಣದೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ
ಮತ್ತು ಈಗ ನಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಮತ್ತು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು
ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ನಡಿಗೆಯೆಂಬುದು ಪಯಣದೊಳಗೇ ಇದೆ

೩. ಪಯಣದೊಳಗಿನ ನಡಿಗೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗಾದೀತು?
ಏಕೆಂದರೆ ನಡಿಗೆಯಿಲ್ಲದ ಪಯಣವಂತೂ ಅಸಾಧ್ಯ.

೪. ಪಯಣದೊಳಗೆ ನಡಿಗೆ ಅಥವಾ ಕ್ರಮಣವೆನ್ನುವುದಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ
ಪಯಣದೊಳಗೆ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲದ್ದು ಇದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ

೫. ಚಾಲನೆಯೊಳಗೇ ನಡಿಗೆಯೆಂಬುದೂ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ
ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕ್ರಮಣಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ
ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವವನ ನಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲೇ ಇರುವ ನಡಿಗೆ

೬. ಎರಡು 'ನಡಿಗೆ' ಇವೆ ಎಂದಾದರೆ
(ಇಲ್ಲಿ 'ದ್ವಿಮುಖ) ನಡಿಗೆ' ಇವೆ ಎಂದಾದರೆ
ನಡೆಯುವವರೂ ಇಬ್ಬರಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ
ಏಕೆಂದರೆ ನಡೆಯುವವನಿಲ್ಲದೆ ನಡಿಗೆ ಇರಲಾರದು

೭ ನಡೆಯುವವನಿಲ್ಲದೆ 'ನಡಿಗೆ' ಇರದು
'ನಡಿಗೆ' ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆವವನೆಂತು
ಇರಲಾದೀತು?

೮. ನಡೆಯುವವನು ನಡೆಯದೇ ಇರುವಾಗ
ನಡೆಯದವನು ನಡೆಯಲಾಗದು
ನಡೆವವನು, ನಡೆಯದವನ ಹೊರತಾಗಿ
ಅನ್ಯನೊಬ್ಬ ನಡೆವುದುಂಟೆ?

೯. 'ನಡಿಗೆ' ಎಂಬುದಿರದೆ ನಡೆವವನು ಇಲ್ಲ
ಹಾಗಾಗಿ ನಡೆಯುವವನು (ಪಯಣಿಗ)
ಪಯಣಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯೆ?

೧೦. 'ಪಯಣಿಗ ಮಾತ್ರ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ
ಪಯಣಿಸದ ಪಯಣಿಗನೂ ಇರುವನೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ
ಏಕೆಂದರೆ ಪಯಣಿಗ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾನೆಂದು
ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ

೧೧. ಪಯಣಿಗ ಪಯಣಿಸುವುದಾದರೆ
ಪಯಣ ಇಬ್ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ
ಈಗಾಗಲೇ ಪಯಣಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೇ
ಅವನು ಪಯಣಿಗ, ಅವನೀಗ ಮತ್ತೂ ಪಯಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ

೧೨. ಈಗಾಗಲೇ ಪಯಣಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ
ಪಯಣದ ಆರಂಭವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ
ಇನ್ನೂ ಪಯಣಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ
ಪಯಣದ ಆರಂಭವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಹಾಗಾದರೆ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಆರಂಭ
ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದಿರುವುದೆಲ್ಲಿ?

೧೩. ನಡೆಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ
ವರ್ತಮಾನದ ಪಯಣವಾಗಲೀ
ಗತಿಸಿದ ಪಯಣವಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಇನ್ನೂ ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದುದರಲ್ಲಿ ನಡಿಗೆ ಇರಲಾದೀತೆ?

೧೪. ಪಯಣದ ಆರಂಭವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲ
ಎಂದಾದಾಗ, ಪಯಣಿಸಿದ್ದು, ಪಯಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು
ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ

೧೫. ಪಯಣಿಗ ನಿಲ್ಲಲಾರ (ನಿಂತರೆ ಅವ ಪಯಣಿಗನಲ್ಲ)
ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಈ ಸಂಭವ ಇಲ್ಲ
ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವರ
ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯನೊಬ್ಬ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

೧೬. ಪಯಣವಿಲ್ಲದೆ ಪಯಣಿಗನೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ
'ಪಯಣಿಗ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

೧೭. ನಿಶ್ಚಲ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಓರ್ವ ಬರಲಾರ. ಏಕೆಂದರೆ
ಅವನು ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಚಲಿಸಿರುತ್ತಾನೆ
ಅಥವಾ ಚಲಿಸಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರೂ ಚಲನೆಗೆ ಸಮ

೧೮. ಪಯಣ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗ ಬೇರೆಬೇರೆ
ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ
ಪಯಣ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗ ಅನನ್ಯ
ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ

೧೯. ಪಯಣವೇ ಪಯಣಿಗ ಎಂದಾದರೆ
ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ

೨೦. ಪಯಣ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗ ಬೇರೆಬೇರೆ
ಎಂದಾದರೆ ಪಯಣಿಗನಿಲ್ಲದೆ ಪಯಣವೂ
ಪಯಣವಿಲ್ಲದೆ ಪಯಣಿಗನೂ ಇರಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ.

೨೧. ಏಕೀಭಾವದಿಂದ (ಅನನ್ಯತೆ) ಲಾಗಲೀ
ನಾನಾಭಾವದಿಂದಾಗಲೀ (ಅನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಲೀ)
ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗದವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದೆಂತು?

೨೨. ಯಾವ ಪಯಣದಿಂದ ಪಯಣಿಗನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೋ
ಅದು ಅವನನ್ನು ಪಯಣಿಸುವಂತೇನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ
ಪಯಣಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಪಯಣಿಗನಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ
ಯಾರಾದರೂ ಪಯಣಿಸಿದ್ದು ಎಲ್ಲಿ?

೨೩. ಪಯಣಿಗನನ್ನು ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ
ಪಯಣದ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯ ಪಯಣವೊಂದು
ಅವನನ್ನು ಪಯಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ
ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಪಯಣಿಗನಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಪಯಣಗಳಸಾಧ್ಯ

೨೪. ಪಯಣಿಗನೊಬ್ಬ ಪಯಣದ ಮೂರು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ
ಪಯಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನೂ ಪಯಣದ
ಮೂರು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

೨೫. ಪಯಣಿಗ/ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನೂ ಪಯಣದ
ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಯಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ
ಆದುದರಿಂದ ಪಯಣವಾಗಲೀ, ಪಯಣಿಗನಾಗಲೀ
ಪಯಣಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ (ಕ್ಷೇತ್ರ) ಇಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧಗುರು ಬೋಧಿಸಿದ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು 'ದ್ರವ್ಯ'ದ (ಸ್ಥಾವರ) ಅಂತ:ಸ್ಸತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ (ಜಂಗಮ) ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಮಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಾಮಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸದಾ ಅಂತರ್ಗತ ಚಲನಶೀಲನಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. 'ಬದಲಾವಣೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚಲನೆ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಲದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ

೧) ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ
೨) ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಮಪದ
೩) ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವ ಕ್ಷೇತ್ರ

ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಜರುಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪಯಣ, ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣದ ಜಾಗ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಸಮರ್ಥನೀಯ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಜರುಗಲು ಕಾಲದ ಒಂದಂಶ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. (ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿದೆ). ಶುದ್ಧ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ಭೌತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಾಲದ ವಿಸ್ತರಣೆಯೊಂದು ಇದಕ್ಕೆಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾಕ್ಷಣಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದೋ ಹೊಸದೊಂದು ಅವಿರ್ಭವಿಸುವುದೋ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಕಾರ 'ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆ' ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಬಿಡಿಗ್ರಹಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭೂತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಯಣ, ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಪಯಣ ವರ್ತಮಾನದ ಪಯಣವಾಗಲಾರವು; ಪಯಣಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ, ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ್ದಾಗಲೀ ಪಯಣವಾಗಲಾರವು.

ಈಗ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಪಯಣ ಆರಂಭಗೊಂಡದ್ದು ಯಾವಾಗ? ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಮುನ್ನ ಇದ್ದದ್ದು 'ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದದ್ದು'. ಆದರೆ ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಪಯಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಪಯಣಿಸದೇ ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವೆನ್ನುವುದು ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ. ಅದೇ ರೀತಿ ಪಯಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಪಯಣವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪಯಣದಲ್ಲೂ ಪಯಣದ ಆರಂಭವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮೊಸದಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು. ಕಾಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಪಯಣವಿನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದ ಕಾಲದ ಘಟಕವೊಂದು ಸಿಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪಯಣದ ಆರಂಭವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದಾಗ ಪಯಣಿಸಿರುವುದು, ಪಯಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಏನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು? ಚಲನೆಯನ್ನು ತಾಕ್ಷಣಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳ:ಹುದೇ ಹೊರತು, ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕಾಲಘಟಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕದೆ ಕಳೆದುಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ವಿಸ್ತರಣೆಯೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಾರದೆ ಕಳೆದುಹೋಗುವುದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಅದು ನಿಜವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ಷಣವೊಂದಕ್ಕೆ ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪಯಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯ ಎದುರಾಗುತ್ತದ. ಅದೆಂದರೆ ಪಯಣಿಸುವುದು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪಯಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪಯಣಿಗ ಮಾತ್ರ ಪಯಣಿಸಬಲ್ಲ. ಪಯಣಿಗನ ಹೊರತಾಗಿ ಪಯಣವು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಪಯಣಿಗ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನು ಪಯಣಿಸುತ್ತಾನೆ-ನ್ನುವುದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇರುವುದು ಈ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಏಕೆಂದರೆ ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದ ಬೇರಾವ ಅನ್ಯನೊಬ್ಬ ಪಯಣಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಚಲನೆಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ನಿಶ್ಚಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಇವೆ. ಪಯಣಿಗ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿರಲಾರ. ಅದೊಂದು ವಿರೋಧಾಭಾಸ. ಪಯಣಿಗನಲ್ಲದವನು ನಿಶ್ಚಲನೆನ್ನುವುದು ಅನಗತ್ಯ ಪುನರುಕ್ತಿ. ಇವರಲ್ಲದೆ ಮೂರನೆಯವನೊಬ್ಬ ನಿಶ್ಚಲನಲ್ಲ. ಪಯಣಿಗ ನಿಶ್ಚಲಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಲಾರ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನು ಪಯಣಿಗನೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಚಲನೆಯೆಂಬುದು ಅಂತ್ಯಗೊಂಡು ಅದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಲವೆಂಬುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪಯಣ, ಪಯಣಿಗ ಮತ್ತು ಪಯಣಿಸಿದ ಜಾಗ ಮೂರನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಈ ನಿಲುವು ಸರ್ವನಿರಾಕರಣೆಯಂತೆ (nihilistic) ಕಂಡರೂ, ಅಂತಹ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸದು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ, ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ, ಅವುಗಳು ಸ-ಸ್ವಭಾವಿಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಾಧಾರಿತವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಣ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ : ಯಾವುಗಾದರೂ ಪರಸ್ಪರಾಧಾರಿತ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ (ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ, ಕರ್ಮ-ಕರ್ತೃ ಇತ್ಯಾದಿ). ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಎರಡು, ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಒಂದೊಂದೇ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿರಾಕರಣೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ, ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಏನಿದ್ದರೂ ಸಂಬಂಧಾಧಾರಿತವಾದುದು. ಇದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕ್ರಮ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದನ್ನು ಪಯಣಿಸಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಪಯಣಿಸಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತರ್ಕಾತೀತ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಇನ್ನೂ ಪಯಣಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಯಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಕಕಾರಿಕಾದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ತರ್ಕದ ಮಾದರಿ ಎಂದರೆ : ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತಃಸ್ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಆ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗುವ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವನ್ನು (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗಮಿಸಬೇಕಾದ ದೂರ) ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದು ಜರುಗುವ ಪೂರ್ಣಪ್ರಪಂಚವನ್ನು (entire universe of discourse) ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿದರೆ ಇಡೀ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಹಾಗೆ (ಇಲ್ಲಿ ಗಮಿಸಿದ ದೂರ ಮತ್ತು ಗಮಿಸಬೇಕಾದ ದೂರ) ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡರೆ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಪಂಚ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡು ಹಾಗೆಯೆ. ಉದಾರಣೆಗೆ ರಾಮನಾಥನು ಕ್ರಮಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ದೂರ 'A' ಯಿಂದ 'C' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, 'B' ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಅವನಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ 'AB' ಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅವನು ಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'BC' ಎಂಬುದು ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಕ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ದೂರ. ಈಗಾಗಲೇ ಕ್ರಮಿಸಿರುವ **AB**ಯಲ್ಲಿ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ BC ಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಚಲನೆ ಎಲ್ಲಿದೆ. ಚಲನೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಬಿಂದುಗಳ ಪಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಿಂದುವೊಂದರ ಸಂಬಂಧದೊಡನೆ ಮತ್ತು ಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಪಯಣಿಗ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಂಡಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಿಂದುವಿನ ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಪಯಣಿಗ, ಪಯಣದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ಪಯಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃವಿನ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೂ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ

ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ನಿರಸನ, ಪುನಾರಚನೆ, ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯಾಸರಣಿಯೊಂದು ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ಚಲನೆ ಅಥವಾ ಪಯಣವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಾದದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :

೧. ಈಗಾಗಲೇ ಕ್ರಮಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವೆಂಬುದು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಗಿದುಹೋಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

೨. ಇನ್ನೂ ಕ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವಿನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ

೩. ಮೇಲಿನ (೧) ಮತ್ತು (೨) ಪಯಣವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪೂರ್ಣ ಮೊತ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಬಿಂದುವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಯಣವೆಂಬುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

೪. ಪಯಣ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಿನೊಡನೆ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧ, ಅದರ ನಿರಸನ, ಪುನರ್‌ರಚನೆ.. .. ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸರಣಿಯ ಫಲವಾಗಿದೆ.

೫. ಈ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಸ್ವ-ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಮುರಿವ-ಕಟ್ಟುವ, ಬರುವ-ಹೋಗುವ ಲೋಕಸತ್ಯವನ್ನೇ 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಲೋಕಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಾವು ದಾಟಬೇಕಾಗಿರುವ ಹೊರ-ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಇದು. ಸೀಮಿತ ನಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ನಾಗಾರ್ಜುನ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಬುದ್ಧ ತೆರೆದ ಹೊರಬಾಗಿಲು.

ಅಧ್ಯಾಯ - ಹತ್ತು

ಅಗ್ನಿ - ಇಂಧನ ಪರೀಕ್ಷಾ (Examination of Fire & Fuel)

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ಪಣೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದದ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ಅನೇಕಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅನಾನಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ, ಪುದ್ಗಲದ ವಿವರಣೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನ ಸಂಬಂಧದವು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ.

೧ : ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನ ಒಂದೇ ಎಂದಾದರೆ
ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ
ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದಾದರೆ
ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಲ್ಲುದಾಗುತ್ತದೆ

ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯಾಹೀನತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ, ಇಂಧನ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಅಗ್ನಿ ಇರಬಲ್ಲದು. ಆಗ ಕೂಡ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ

೨ : ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾದ ಅಗ್ನಿ ನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ
ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭವೆನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ
ಹೀಗಾದಾಗ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ

೩ : ಅಗ್ನಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲು
ಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ
ಹಾಗೇನಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ
ನಿತ್ಯವಾದುದರ ಪ್ರಾರಂಭವೆನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ

೪ : ಇಲ್ಲಿ, ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಇಂಧನವೇ ಅಗ್ನಿ
ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಇಂಧನವನ್ನು ಹತ್ತಿಸಬೇಕು?

ಮೇಲಿನ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಉಷ್ಣವು ಇಂಧನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಉರಿಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಯಾವಾಗ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಗ್ನಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಲೀ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

೫ : (ಇಂಧನದಿಂದ) ಅನ್ಯವಾಗಿ ಇರುವ ಅಗ್ನಿ ಅದನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ
ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೇ ಸಿಗದ್ದು ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ
ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ನಂದುವುದಿಲ್ಲ
ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು ನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ

ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸರಮಾಲೆಯೇ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ಅನ್ಯವನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನದ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕವೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡರ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಲಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಊಹಾಪೋಹದ ವಿಷಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಅಗ್ನಿಯ ಇಂಧನದಿಂದ ಅನ್ಯವಾದಾಗ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ
ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ಅಗ್ನಿಯು ಇಂಧನವನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ.
–ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದರೂ ಎರಡರ ನಡುವಿನ ಪೂರಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ
ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

೭. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇಂಧನ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾಗಿದ್ದರೆ,
ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅದನ್ನು
ಸೇರಬಹುದು.

ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತರಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು. ಅಗ್ನಿ–ಇಂಧನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಲ್ಲ. (ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವುಗಳ 'ಸಂಬಂಧ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯಾಂಶ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲದವುಗಳ ನಡುವೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮಾತು ಅಸಂಬದ್ಧ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಹೋಲಿಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ 'ಸಂಬಂಧ'ಗಳನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲೂ ಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ 'ವಸ್ತು'ವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದ್ದರೆ, ತಕ್ಷಣ ಅದನ್ನು ಹತ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಅಗ್ನಿ–ಇಂಧನಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತರಾಗಿದ್ದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ

ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಭಿನ್ನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಈ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೈಷಮ್ಯ ಇದೆ. ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ದೇಶಾವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು ಪರಸ್ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಹೊತ್ತು ಭಿನ್ನ ದೇಶಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಅವಲಂಬಿತ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆ.

೮. ಅಗ್ನಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇಂಧನವೂ
ಇಂಧನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅಗ್ನಿಯೂ ಇರುತ್ತವಾದರೆ
ಯಾವುದರ ಪೂರ್ವನಿಷ್ಪನ್ನದಿಂದ
ಅಗ್ನಿಯು ಇಂಧನವನ್ನವಲಂಬಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ?

ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುವಾದಿಗಳು ತಪ್ಪದೇ ಕೇಳುವ "ಯಾವುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿನ ಗೃಹೀತವೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂಬುದು. ಪೂರ್ವ ನಿಷ್ಪನ್ನ ಯಾವುದು? ಅಗ್ನಿಯೋ ಇಂಧನವೋ? – ತಾತ್ವಿಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳ ಸರಮಾಲೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕ.

೯. ಅಗ್ನಿಯು ಇಂಧನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ
ಅಗ್ನಿಯು ಈಗಾಗಲೇ ಇದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.
ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಇಂಧನವೂ ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುವಾದಿಗಳ ಯಾವ ಹತಾಶೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಎದುರಿಸುವ ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಯಾವುದರ ಪೂರ್ವ ನಿಷ್ಪನ್ನವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ.

೧೦. ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಭಾವಗಳು
ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ.
ತಾನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ (?) ಅದು
'ವಸ್ತು' ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದಾದರೆ ಅವಲಂಬನೆಯ ಮಾತೆಲ್ಲಿ?

ಇದು ವಸ್ತುವಾದಿಗಳ ಕೂದಲು ಸೀಳುವ ಉದ್ಯೋಗ. ಮಾಧ್ಯಮಕರ ಅನ್ಯತಾ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತಾವಾದನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ವಸ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ಹೊರಟ ವಸ್ತುವಾದಿಗಳ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಡದೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಹತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

೧೧. ಪರಾವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವ ಭಾವವು
ತಾನಿನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳದಿರುವಾಗ, ಪರಾವಲಂಬಿ ಹೇಗೆ?
'ಸಿದ್ಧ'ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಲಂಬಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ?
ಆದುದರಿಂದ, ಅದರ ಸಾಪೇಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳದ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

೧೨. ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ ; ಇಂಧನವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆಯೂ ಇಲ್ಲ
ಇಂಧನ ಅಗ್ನಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ ; ಅಗ್ನಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸದೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಗ್ನಿ 'ಸ್ವ' ದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ ; ಪರದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ ; ಕಾರಣರಹಿತವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂಧನಕ್ಕೂ ಅದೇ ತತ್ವ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಭಂಗಗಳು ಕೂಡಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವೆಂಬುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೂ ಈ ಸೂತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

೧೩. ಅಗ್ನಿ ಇಂಧನದೊಳಗೂ ಇಲ್ಲ ; ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.
ಇಂಧನವನ್ನು ಕುರಿತು, ಪಯಣಿಸುತ್ತಿರುವ, ಪಯಣಿಸಿದ ಮತ್ತು
ಪಯಣಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆಯೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೪. ಮತ್ತೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ, ಇಂಧನವೇ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲ
ಇಂಧನದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲ.
ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಧನವಿಲ್ಲ. ಇಂಧನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲ.
ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಅದು (ಅಗ್ನಿ) ಇಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಶಾಶ್ವತ ಸಂರಚನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಂಡಿವೆ. ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನದ ಬಗೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಅನ್ಯತೆ/ ಅನನ್ಯತೆಯ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೫. ಅಗ್ನಿ-ಇಂಧನಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ, ಮಡಕೆ, ಬಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿ-
ಗಳೊಡನೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

ಮಣ್ಣು-ಮಡಕೆ, ದಾರ-ಬಟ್ಟೆ – ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾದರಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

೧೬. ಸ್ವ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚನವನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದು
ವಾದಿಸುವವರು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವನ್ನು
ಅರಿತಿದ್ದಾರೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದು ಬುದ್ಧ ಉಪದೇಶವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಅನುಬಂಧ-೨

ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ವಿವರಣಾ ಕೋಶ

1. **ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ** : ಇರುವುದೆಲ್ಲಾ ಶಾಶ್ವತವಾದುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿವಾದ.

2. **ಅನಾನಾರ್ಥ** : ಅಭಿನ್ನ ಪರಿಣಾಮ. ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು.

3. **ಅನೇಕಾರ್ಥ** : ಪರಿಣಾಮ ಭಿನ್ನತೆ.

4. **ಅರ್ಥ** : ಫಲ, ಪರಿಣಾಮ

5. **ಅನ್ಯತಾಭಾವ** : ಬದಲಾವಣೆ

6. **ಅನಾತ್ಮ** : ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆ-ಗಳಾಚೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸ-ಲಾಗುತ್ತದೆ ; ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯ ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

7. **ಅನಿತ್ಯ** : ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದು. ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

8. **ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುದು** : ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದರ ಅರ್ಥಶೋಧನೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ತೊಡಗುವ ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮವಿದೆ.

9. **ಆಲಂಬನ** : ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಸ್ತುರೂಪವೊಂದು ಬೋಧೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಲಂಬನವೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

10. **ಆದಿಕಾರಣ** : ಲೋಕವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣ.

11. **ಇಂಡಕ್ಟಿವ್ ವಿಧಾನ** : ಅನುಭವ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

11. ಉಚ್ಛೇದವಾದ : ಲೋಕ ವಿವರಣೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿವಾದ. ಎಲ್ಲವೂ 'ನಾಸ್ತಿ' ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

12. ಉಪಾದಾನ : ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

13. ಉಪಾಯ : ಮಾರ್ಗ, ಕ್ರಮ.

14. ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಮಿಸ್ ರೀಡಿಂಗ್ : ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಎದುರಾಗುವ ಒಂದು ಭಿನ್ನ ಕ್ರಮ. ನಿರನ್ವಯೋತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮ. ದೃಷ್ಟಿವಾದಗಳ ಬಂಧಮುಕ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

15. ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ: ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ.

16. ಡಿಡಕ್ಟಿವ್ ವಿಧಾನ : ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯೊದಗಿಸುವ ಕ್ರಮ.

17. ಚತುಷ್ಕೋಟಿ : ಇದೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ ಹೌದು, ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಲೋಕ ವಿವರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವುದು. ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

18. ನಿರನ್ವಯೋತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶ : ತಾನು ಉಂಟಾಗುವ ಮುನ್ನಿನ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬದ್ಧವಾಗದ ತನ್ನ ಭಂಗಾನಂತರ ಏನನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಹೋಗದ ತತ್ವ ಉದಾ : ಜ್ಯೋತಿ.

19. ನಿರ್ವಾಣ : ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿ. ಪೂರ್ಣ ಶಮಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆ.

20. **ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ:** ಲೋಕವನ್ನು ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹವನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಎಲ್ಲವೂ ಸದಾ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಿತ ಸಂಗತಿಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು, ಕಾರಣ, ಅವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಸ್ಥಿತ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ.

21. **ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ :** ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಸಮಸ್ತವೂ ಕಾರಣ-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರನೆಂಬ ವಿವರಣೆ.

22. **ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುದ್ಧರು :** ಹೀನಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುವ ಕಲ್ಪನೆ. ಅರಿವಿನ ಸಾಧನೆಗೆ ಗುರುವಿನ ನೆರವು ದೊರಕದಿದ್ದರೂ ತಾವೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಾಧಕರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಲೋಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗದವರು.

23. **ಪರಭಾವ :** ಮತ್ತೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ

24. **ಪ್ರಜ್ಞಾ :** ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮರೆವಿನ ನಿರ್ನಾಮ, ಆವರಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನ.

25. **ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ :** ಅಸ್ತಿವಾದ, ನಾಸ್ತಿವಾದಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತುದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮ.

26. **ಸಾಪೇಕ್ಷಕಾರಣ :** ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಲಂಬೀಕಾರಣ.

27. **ಸ್ವಭಾವ :** ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ, ಪರಾವಲಂಬಿಯಲ್ಲದ.

28. **ಸ್ಕಂಧ :** 'ಭಾವ'ವೊಂದರ ಐದು ಅಂಶಗಳು (ರೂಪ, ವೇದನ, ಸಂಜ್ಞಾ ಸಂಸ್ಕಾರ, ವಿಜ್ಞಾನ)

29. **ಸ್ಪರ್ಶ :** ಮುಟ್ಟುವಿಕೆ, ಅನುಭವವೊಂದು ಉಂಟಾಗಲು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಪರ್ಕ.

30. **ಸಂಘಾತ :** ಸಂಯೋಜನೆ, ಸೇರ್ಪಟ್ಟ.

ಅನುಬಂಧ – ೩

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

ಡಾ:ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು – ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ – ಪ್ರ : ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ – ೨೦೦೧.

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ – ಅನುಭಾವ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ. ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ – ೨೦೦೧.

ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿ – ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ – ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ – ೧೯೯೮

ಚಾಮರಸ – ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆ – (ಗದ್ಯಾನುವಾದ : ಎಸ್.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್) ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೧೯೯೭

ಡಾ: ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ – ಚಿದಾನಂದ ಸಮಗ್ರ ಸಂಪುಟ – (ಪ್ರ : ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು)

ಡಾ: ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ – ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು – ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ – ೧೯೯೮

ಪ್ರೊ.ಹಿಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ– ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ – ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. ೧೯೯೭

ಪ್ರೊ, ಕೆ.ಜಿ.ನಾಗರಾಜಪ್ಪ – ಇಕ್ಕಟ್ಟು–ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು – ಪ್ರ : ಅನಿಕೇತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ ತುಮಕೂರು – ೧೯೯೮

ಷೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ – ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೇಶಭಾಷೆ – (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ) ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೩

ರಾಮಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಢೇರೆ – ಶ್ರೀ ವಿಠಲ – ಒಂದು ಮಹಾ ಸಮನ್ವಯ (ಅನುವಾದ : ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ) ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಡಾ. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ – ಡೆಂಡಾ –ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೨೦೦೩

ಡಾ: ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ – ವಿಸ್ತರಣ ಪ್ರ : ಪ್ರೇಮಸಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಡಾ: ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – (ಸಂ: ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ) ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೨೦೦೨

ವೈ.ಬಿ.ನಂದನ – ಬುದ್ಧ ಸಾಸನ –ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಡಾ: ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ – ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ – ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೩

ಪ್ರೊ.ಜಿ.ಎನ್.ಚಕ್ರವರ್ತಿ – ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸಾಮರಸ್ಯ – ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೧೯೯೫

ಪ್ರೊ. ಪಿ.ನಟರಾಜ್ – ಕಾರ್ಲ್ ಗೆಸ್ಟೋವ್ ಯೂಂಗ್ – ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ – ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪ್ರವಾಹ ತಂತ್ರ – ಪ್ರ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

ನ.ರವಿಕುಮಾರ್ – ನೋಮ್ ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿ – ಅಭಿನವ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೧–೦೨

ವಿದ್ವಾನ್ ಎನ್.ರಂಗನಾಥಶರ್ಮಾ – ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ (ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ 'ಕಾಲಸಮುದ್ದೇಶ' ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಸಮುದ್ದೇಶಗಳ ವಿವರಣೆ) – ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೩

ಎಂ.ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎ.ಹೆಗಡೆ ಸಿದ್ದಾಪುರ – ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟ (ಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಗಳು) – ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು ೨೦೦೧

ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ – ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು –. (ಅನು: ಡಾ:ಪ್ರಭುಶಂಕರ) ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ೧೯೭೩

ಪೂಜ್ಯ ಆಚಾರ್ಯ ಬುದ್ಧರಖ್ಖಿತ – ಮಜ್ಜಿಮ ನಿಕಾಯ (ಸಂಪುಟ ೩) ಅನು : ಬಿ.ವಿ.ರಾಜಾರಾಂ ಪ್ರ : ಬುದ್ಧವಚನ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯

ಮ.ಸು.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ – ಸಿದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ – ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೨

ವಿದ್ವಾನ್ ಎನ್.ರಂಗನಾಥಶರ್ಮಾ – ವಾಕ್ಯಪದೀಯ (ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಅನುವಾದ) – ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ ೧೯೯೩

ಡಾ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ – ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು –ಪ್ರ : ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೭

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ – ರಚನೆ – ನಿರಚನೆ – ಪ್ರ : ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ – ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು ೧೯೯೯

ಎಸ್.ಕೆ.ಕೊಪ್ಪಾ – ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು – ಚಿಂತನ ಸಂ : ಪ್ರ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೪

ಸೀತಾಕಾಂತ ಮಹಾಪಾತ್ರ – ಭೀಮಾಬೋಯಿ – ಮೂಲ : (ಅನು: ಶ್ರೀಧರ ಪಿಸ್ಸೆ) ಪ್ರ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ದೆಹಲಿ ೨೦೦೧

ಶ್ರೀ ಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು – ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನ – ನಿರ್ವಚನ – ಪ್ರ : ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು ೨೦೦೧

ಡಾ: ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦

ಶ್ರೀಮತಿ ಜಿ.ವಿ.ಜಯಾರಾಜಶೇಖರ್ – ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವಿರಣ್ಣೊಡೆಯ ವಿರಚಿತ 'ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂಗ್ರಹ' : ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೮

ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ – ಅಭಿನವಗುಪ್ತ (ಅನು : ಎನ್.ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ) ಪ್ರ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ ೨೦೦೦

ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ – ಪಾತರದವರು ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ೧೯೯೯

ವೀರಪ್ಪ ಸಂಗಪ್ಪ ಶೆಟ್ಟರ – ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು (ಮೂಡಲಪಾಯ ದೊಡ್ಡಾಟ) ಪ್ರ : ಅನಿಮಿಷ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚರಂತಿಮಠ, ಬಾಗಲಕೋಟ) ೧೯೯೦

ಶಿವಾನಂದ ಕವಿ–ಕನ್ನಡ ಬಯಲಾಟ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು–ಸಂ: ಡಾ.ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ ಪ್ರ : ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ ೧೯೮೯

David J.Kalupahana - Mulamadhyamaka kavika of Nagarjuna, Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd., New Delhi 2004

R.D.Ranade- Pathway to God in Kannada Literature, Bharathiya Vidya Bhavan, Bangalore 1960

Edward W.Said- Orientalism- Penguin Books 1997

Master Lok To - The Prajna Paramita Heart Sutra, Pub : Sutra Translation Committee of the US and Canada, New Delhi

Stephen Batchelor - Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika Pub : Oxford University Press 1995

Stephen Batchelor - Tsongkhapa on Nagarjunas – A translation of selected passages of Tsong Kapa's 'An Ocean of Reason'. Sharpham College, April 2000

Kenneth K.Inada- The Aesthetics of Oriental Emptiness

A.K.Warder - Indian Buddhism- Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 2000

Mahadeva Chakravarti - The concept of Rudra Siva Through the Ages Pub : Motilal Banarasidas, Delhi

Burton Watson - The Vimalakirti Sutra Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd.New Delhi 1999

Kamaleswar Bhattacharya - The Dialectial Method of NAGARJUNA (Vigrahavyavartini) Ed by : E.H.Johnston and Arnold Kunst Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 2002

Peter Della Santina - The Tree of Enlightenment Pub : Chico Dharma Study Foundation 1997

Nyanatiloka- Buddhist Dictionary Pub : Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore 1946

K.Venkataramanan - Nagarjuna's Philosophy Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 1993

D.T.Suzuki - Studies in the Lankavatara Sutra Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 1999

Musashi Tachikawa - An Introduction to the Philosophy of Nagarjunas Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 1997

Kenneth K.Inada - Nagarjunas – A translation of his Mahamadhyamakakaris Pub : Sri Satguru PUblishers, Delhi 1993

Junjiro Takakusu - The Essentials of Buddhist Phiiosophy Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 1998

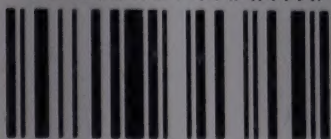
Martin Wilson - In Praise of Tara Pub : Wisdom Publications London 1986

T.W.Rhys David- Dialogues of the Buddas Vol. 1, 2 & 3 Pub : Motilal Banarasidas Publishers (P) Ltd. New Delhi 2000

R.S.Misra - Studies in Philosophy and Religion Pub : Bharatiya Vidya Prakashana, Varanasi 1973

Edward Herbert - A Taoist Note Book Pub : John Maray, Albermarle Street, London 1955

Fritjof Capra - The Tao of Physics Pub : Flamingo Rubesthen


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO. 049067